Zulänglichkeit des Empirismus

in der Philosophie.

Von

Reinhold Hoppe
Dr. phil.

Berlin 1852.
Verlag von Wilhelm Thome.

Vorrede.

Um im Voraus einige Auskunft darüber zu geben, für wen die vorliegende Schrift bestimmt, und was darin zu suchen sei, darf ich nicht auf das Wort Philosophie als ein Wort von bekannter Tendenz Bezug nehmen, da diejenigen, welchen sie gilt, wohl sehr verschieden über die Philosophie denken mögen. Die Bedeutung, welche der Philosophie zugeschrieben, und die Erwartung, mit welcher sie bei ihrem Auftreten aufgenommen wird, ist einem sehr großen Wechsel unterworfen. Was aber die Menschen immer von neuem zu ihr zurückführt, ist gewiß noch heutzutage dasselbe, wie vor Alters. Es sind dies Fragen, die sie sich in den Ruhepunkten des Lebens, im Rückblick auf dasselbe und in dem Verlangen es im Allgemeinen und Ganzen zu fassen, aufwerfen; auf die sie zwar anfangs eine einzige befriedigende Antwort zu finden hoffen, bei deren Verfolgung sie jedoch nur immer mehr Unbekanntes und Geheimnißvolles gewahr werden, das sich zwischen sie und die Lösung eindrängt; Fragen, die mit der Zeit ein Vermächtniß des Menschengeschlechts geworden sind, und sich bis auf unsere Zeit fortgeerbt haben, ohne ihrem Abschluß näher zu kommen; die vielmehr, wie es sich aus der Einmischung der Leidenschaft in die Forschung erklären läßt, immer verwickelter geworden sind, und in ihren überlieferten Ergebnissen denen, welche darin Auskunft suchen, Widersprüche nach innen und außen entgegenhalten; so daß die Sachlage schon für viele den Anschein gehabt hat, als bliebe dem Menschen nur die bange Wahl, ob er sich

dem Leben, der Natur, der Religion zuwenden, oder ob er philosophiren wolle, als fordere die Religion die Fragen der Vernunft zu unterdrücken, oder dränge ihnen gewaltsam eine Antwort auf. Dieser Zwiespalt besteht, wie wohl nicht geleugnet werden kann, heutzutage noch, und kann durch den geringen Ernst, mit dem die Philosophie den Kampf allerdings jetzt zu führen scheint, nicht bedeutungslos werden, weil noch Unzählige aus eignem Interesse sich Fragen aufwerfen, welche sie auf das Studium der Philosophie führen, oder, wenn es nicht so weit kommt, der alte Einfluß der Philosophie auf die Volksbildung noch stark genug ist, denselben Zwiespalt sehr bald bei eigner Verfolgung der Fragen hervorzurufen.

Es ist nun bei der Veröffentlichung der vorliegenden Schrift, in welcher ich den Nachweis führe, daß der ganze Zwiespalt mit allen Widersprüchen der Philosophie in sich und nach außen, sowie ein großer Theil der Schwierigkeiten und des Geheimnißvollen jener philosophischen Fragen nicht in der Sache selbst liegt, sondern erst durch die Philosophie hineingetragen worden ist, und sich sehr einfach aufklärt, wenn man — nicht auf das Nachdenken über jene Fragen, nicht auf die Erfahrungen des gemeinen Lebens, nicht auf die Lehren der Wissenschaften, nicht auf das unbedingte Festhalten an den wunderbaren göttlichen Offenbarungen, sondern nur auf einige philosophische Vorurtheile verzichtet — meine Absicht, dem so allgemein verbreiteten Zweifel an der Möglichkeit einer Versöhnung die Thatsache entgegenzustellen, und zu zeigen, wie man wirklich wissenschaftlich philosophiren kann, ohne mit irgend einem Lebenselemente in Widerspruch zu gerathen.

Der Hauptgrund der Schwierigkeiten und Verwickelungen, welche von jeher die Philosophie auf ihrem Fortgange begleitet und ihren jetzigen Zustand herbeigeführt haben, ist, wie es sich mir jederzeit ergeben hat, der, daß man gemeiniglich eher an

die Beantwortung anscheinend schwieriger Fragen geht, als man sich darüber Rechenschaft gegeben hat, was man mit den Fragen meint und will. Man bestrebt sich Erklärungen zu geben, und weiß nicht, was Erklärung sagen will; man sucht über die Richtigkeit eines Urtheils Entscheidung, und kennt den Inhalt des Prädicats nicht: man fragt nach der Realität einer Vorstellung, und hat sich noch nicht klar gemacht, was man bei dem Worte Realität denkt; man beruhigt sich vielmehr dabei, daß alle Gebildeten über den Sinn jener Wörter einverstanden seien. So kann es geschehen, daß Fragen, deren Beantwortung eigentlich auf der Hand liegt, selbst nach den scharfsinnigsten Untersuchungen für unlösbar ausgegeben werden. Nichts thut also der Philosophie mehr Noth, als Aufklärung über die Begriffe. Diese muß jederzeit, und wird daher auch hier der erste Gesichtspunkt sein; es wird sich jedoch zeigen, daß es nicht einmal eines Weiteren bedarf, um die Lösung gar mancher philosophischer Probleme zu erhalten.

Auf gleiche Weise hat schon Locke den Anfang der Philosophie richtig gefaßt, wiewohl er sich in der Lösung seiner Aufgabe auf die weniger dunkeln Begriffe beschränkt. Die dadurch gegebene Anregung ist gewiß sein größtes Verdienst, so sehr man auch in seiner Beurtheilung den so eben hervorgehobenen Punkt außer Acht gelassen hat. Obgleich ich daher mit der Bildung meiner philosophischen Ansicht im Reinen war, ehe ich die Locke'sche Philosophie kennen lernte, so fand ich doch letztere aus einer zu übereinstimmenden Geistesrichtung hervorgegangen, als daß ich nicht meine Arbeit an dieselbe hätte anknüpfen, und als Vollführung dessen, was Locke gewollt, darstellen sollen.

Gern hätte ich ebenso — mit Uebergehung aller der bedeutenden und einflußreichen Philosophen der letzten Jahrhunderte, die indes über ihre angewandten Begriffe nicht die geforderte

Rechenschaft geben, und ihre aus Unvorsichtigkeit entstandenen Knoten (um dieß Bild zu gebrauchen) ungelöst in ihre Systeme mit eingewebt haben, so daß diese für meinen Zweck völlig unbrauchbar geworden sind — an den Empiriker der Gegenwart Beneke mich angeschlossen, umsomehr da sich jetzt erst so wenige finden, die dem bestehenden Vorurtheile gegen den Empirismus Trotz zu bieten wagen; wenn der Vorrede und Einleitung seiner Metaphysik die Ausführung besser entsprochen, und die in erstern erweckten Hoffnungen für mich gerechtfertigt hätten. Nach dem Ausfall seiner Bearbeitung jedoch sehe ich mich im Gegentheil in der Lage, mich gegen jede Vermischung seiner Ansichten mit den meinigen verwahren, und erklären zu müssen, daß sich in Beneke's Werken kein einziger der Hauptpunkte berücksichtigt findet, auf die ich die Klarheit des gesammten philosophischen Begriffsgebietes baue.

Eine haltbare empirische Philosophie kann nicht auf dem Boden speculativer Systeme stehen, wie aus dem Obengesagten wohl genügend erhellen wird. In Beneke's Metaphysik jedoch findet man durchgehends die Vorstellungsweisen derselben speculativen Gegner wieder, deren Lehren er auf dem Grunde einer sorgfältigern Psychologie von Irrthümern zu reinigen gesucht hat.

Von Leibnitz ist ihm die Ansicht geblieben, das Gegebene müsse einfach sein, die Producte des Denkens wären nur daraus zusammengesetzt: ein Satz, der aller Empirie widerspricht, da das Einfache eben ihr Ziel ist, und der für ihn eine doppelte Folge hatte. Erstens entgieng ihm bei dieser Voraussetzung eine Wahrnehmung von großer Wichtigkeit, nämlich daß die Erkenntniß durch Umbildung der Vorstellungen zum Einfachen hin das Gegebene unter die Herrschaft des Geistes bringt. Zweitens ward er dadurch verleitet, das rückgängige Aufsuchen der Quellen mit der vorwärts dringenden Erkenntniß zu verwechseln, was von jeher die schlimmsten metaphysi-

schen Verwickelungen zuwege gebracht hat. Daher bleibt auch in jeder seiner Ableitungen ein unbekanntes Etwas zurück, und er spricht sich zu wiederholtenmalen in dem Sinne aus, als könne die menschliche Erkenntniß überhaupt über gewisse von ihm vorgezeichnete Grenzen nicht hinwegkommen.

Ueber Kant meint Beneke hinausgegangen zu sein, indem er das Sein als der Erkenntniß zugänglich durch das Selbstbewußtsein darstellt. Dennoch hat ihm die Einsicht in die Möglichkeit nicht zu einer wirklichen Auffassung des Seins verholfen, sonst müßte mit dem Wegfallen der letzten Scheidewand die Metaphysik in der Psychologie aufgegangen sein. Statt dessen sehen wir vielmehr das Sein der Außendinge bei ihm dieselbe Rolle spielen wie bei Kant, dessen bloß negative Ansicht hierüber er zu einem Parallelismus zwischen Seele und Ding, zwischen Seele und Leib ausgebildet hat, welcher das Verhältniß beider im Dunkeln läßt, und der Untersuchung desselben nur im Wege steht.

Von Cartesius läßt sich Beneke's Voraussetzung herleiten, die wissenschaftliche Erkenntniß müsse immer von der Gewißheit begleitet sein. Er sagt, wir könnten nicht alles beweisen; etwas müßte auch unmittelbar gewiß sein: als solches bezeichnet er das Gegebene. Eine dritte Art, Gewißheit zu erlangen erwähnt Beneke nicht; und doch ist keine von beiden empirisch. Wie verträgt sich also eine solche Auffassung der Erkenntniß mit der Idee eines wissenschaftlichen Empirismus, den er doch vorher angekündigt hat? Abgesehen davon liegt auch in seiner Annahme des unmittelbar gewissen ein Irrthum (vergl. Abschnitt 14.).

Ein Anschließen an Herbart giebt sich unter andern darin kund, daß Beneke die auf die Seele wirkenden Dinge als gegeben betrachtet, mithin das Verhältniß des Objectiven und Subjectiven zu einer unmittelbaren Wahrnehmung macht. Das

System der Metaphysik liefert selbst zahlreiche Zeugnisse dafür, wie ungenügend eine solche Auffassung ist: man beachte nur, daß in jeder seiner Ableitungen das genannte Verhältniß dieselbe Schwierigkeit bietet, die er (wie es sich auch Seite 228 ausgesprochen findet) schwerlich glauben kann gelöst zu haben.

Die hier genannten Punkte sind sämmtlich der Art, daß man nicht leicht von ihnen absehen, sie als unwesentlich bei Seite lassen kann; sie sind nicht Ergebnisse, sondern Grundlage aller Betrachtung, die demnach als empirische auf nicht empirisches, ohne Prüfung aufgenommenes fußt. Ihre Zusammenstellung mag hier einem doppelten Zwecke dienen: erstens, mein unabhängiges Auftreten ohne Bezugnahme auf die von Beneke vor Jahren gelieferte Bearbeitung eines ähnlichen Gegenstandes zu rechtfertigen; zweitens, gleich im Anfang vor einigen Klippen zu warnen, welche den Verfolgern der empirischen Richtung drohen, und den Feinden derselben zu Schlupfwinkeln ihrer Argumentation dienen; was in der Schrift selbst erst in den spätern Abschnitten geschehen konnte.

Inhalt.

Einleitung.

Zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts trat Bako von Verulam mit dem Ausspruche auf: Allein die Erfahrung ist eine sichere Grundlage alles Wissens — und ward dadurch die Veranlassung, daß die Naturwissenschaften, sich von den philosophischen Theorien frei erklärend, in verhältnißmäßig kurzer Zeit auf dem neu eröffneten empirischen Wege zu einer Blüthe gelangten, welche demselben eine vollkommene Rechtfertigung verschafft hat. Die Philosophie hingegen, welche sehr bald von dem bezeichneten Wege in den der abstracten Theorie wieder einlenkte, ist nach großem Aufwand von Mühe und Scharfsinn in derselben Zeit auf einem Punkte angekommen, von dem jeder, der sich nicht durch eine künstliche Ausstattung blenden läßt, sagen muß, daß er noch immer die Wissenschaft in ihrer Kindheit darstellt, daß er von einer zur allgemeinen Anerkennung gebrachten Lösung der allerersten Fragen noch weit entfernt ist.

Diese zwei Thatsachen hat man wohl schon öfters vergleichend ins Auge gefaßt, ohne daß man gewagt hätte, dem natürlichen Schlusse Raum zu geben: die Philosophie habe dem Beispiele der Naturwissenschaften zu folgen, und werde dann mit mehr Aussicht auf Erfolg ihrem Ziele entgegengehen. In der That läßt auch jene Vergleichung an sich noch Grund zu Bedenken genug übrig: denn es fragt sich, ob die Philosophie

nicht unterscheidende Grundeigenschaften hat, welche die Annahme des empirischen Verfahrens verbieten. Namentlich aber steht der Ausführung die so allgemein verbreitete Ansicht entgegen, die Erfahrungsphilosophie habe sich bereits als unzulänglich erwiesen. Gleichwohl wird sich die Nothwendigkeit das Unternehmen zu beginnen gewiß als unabweisbar darstellen, wenn es mir vergönnt ist, folgende zwei Behauptungen durchzuführen.

1. Die ersten Versuche erfahrungsmäßiger Philosophie haben eine genügende und unbefangene Beurtheilung bis jetzt noch nicht gefunden; es fehlt demnach noch jede Berechtigung über die Unzulänglichkeit ihrer Principien abzusprechen.

2. Eine consequente und rücksichtslose Durchführung ihrer Grundsätze ergiebt eine befriedigende Harmonie der Philosophie mit den Wissenschaften einerseits, und mit der geoffenbarten Religion anderseits, sowie die Beseitigung jedes Widerspruchs in ihrem eignen Gebiete, ohne Beeinträchtigung irgend welcher wissenschaftlicher Forderungen, welche man an sie zu machen berechtigt ist.

Hiermit ist vorläufig Gegenstand und Zweck der vorliegenden Schrift bestimmt. Ich habe absichtlich den darin zu behandelnden Stoff auf den kleinsten Umfang eingeschränkt; denn während ihre isolirte Stellung unter den philosophischen Bestrebungen der Neuzeit sie auf der einen Seite in bedeutenden Nachtheil gegen andere Arbeiten bringt, welche hinreichend viele Anknüpfungspunkte in der Gegenwart vorfinden, so soll sie auch auf der andern die günstigen Umstände, welche ihr vor vielen andern zu Gute kommen, in vollem Maße benutzen. Sie erklärt Einfaches auf einfache Weise; darum soll ihr auch nicht das an sich leichte Verständniß durch Ueberladung entzogen werden. Sie baut die Sicherheit ihrer Behauptungen nicht auf bloße Consequenz; darum soll sich auch nicht die einzelne Lehre

unter der schützenden Decke eines umfangreichen Systems verbergen, aus welchem heraus sie erst zu verstehen wäre, sondern jede soll sich so gut wie das Ganze dem Urtheile des Lesers bloßstellen. Sie hat Vorgänger, welche die Idee der Erfahrungsphilosophie in ihrer Reinheit aufgefaßt und bewahrt haben; darum braucht sie nicht eine Kritik der Productionen eines langen Zeitraums vorauszuschicken, sondern soll sich unmittelbar an diejenigen anschließen, zu denen sie in der nächsten Beziehung steht, nämlich die Schriften von Locke*), Hume**) und Berkeley***); während sie die Philosophie von Kant und Fichte erst am Schlusse in Betrachtung ziehen wird, bloß um daran zu zeigen, welche Bedeutung wir dem Verlassen des empirischen Weges zuzuschreiben haben, und wohin der Abweg geführt hat.

1. Locke.

Um Locke's Versuche richtig zu verstehen, ist es, nicht sowohl für den Laien, als vielmehr für den an eine ganz andere Betrachtungsweise gewöhnten Philosophen, nöthig, auf die geringen Ansprüche und die enge Begrenzung seiner Untersuchungen zu achten. Er will lieber ein klares Erkennen in geringem Umfang, als die Fähigkeit jede ihm gestellte Frage zu beantworten, ohne jene vollkommene Klarheit. Ein Urtheil entbehrt nach ihm der Klarheit, d. h. kann, obwohl bewiesen, noch ebensogut falsch als richtig sein, wenn wir nicht von jedem darin enthaltenen Gedanken Rechenschaft geben können, woher

*) Locke: An essay concerning human understanding. 1690.

**) Hume: An inquiry concerning human understanding. Vol. II. 1748. Insbesond. Sect. VII.

***) Berkeley: A treatise concerning principles of human knowledge. 1710.

wir ihn erworben haben. Hieraus geht ihm die Frage hervor: Wie ist der Inhalt des Verstandes in die Seele gekommen? Er widerlegt zuerst die Ansicht, nach welcher gewisse Begriffe und Grundsätze angeboren sind, und unverändert in der Seele bleiben. Sie können nicht angeboren sein, weil sie Kindern und Ungebildeten unbekannt sind; wir haben auch keine Ursache, sie als angeboren zu betrachten, denn es giebt hinreichende Quellen, aus denen sie in jedem Alter entnommen sein können. Unsere Sinne führen uns Vorstellungen zu, welche den anfänglich leeren Raum der Seele erfüllen, und durch Abstraction gewinnt sie daraus allgemeine Begriffe.

Den sehr ins Einzelne gehenden Nachweis dieses Vorganges übergehen wir als von geringerem Interesse. Dagegen müssen wir desto deutlicher herausstellen, worin Locke's Ansicht besteht. Er führt durch, daß keine Ideen (d. i. Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, Grundsätze unter einem Namen zusammengefaßt) von der Geburt an in der Seele gewesen, sondern sämmtliche im Verlauf der Zeit in dieselbe gekommen sind. Wie der Vorgang beim Uebergang in die Seele sei, ob die Dinge außer der Vorstellung vorhanden, wie die Seele beschaffen sei um sie aufzunehmen, darüber giebt er weder eine Untersuchung noch eine Ansicht; denn solche Fragen hat er gleich von Anfang als außer seinem Zweck liegend von der Hand gewiesen *). Vielmehr ist es die reine Thatsache, welche er zum Beweise anführt, und die auch dazu genügt. Der Ausdruck hingegen, welcher mitunter darauf zu deuten scheint, als wenn Locke die Vorstellungen von Gegenständen außer der Seele ableiten wollte, hat keinen Zweck, als den Leser zur Erinnerung an die Thatsache zu vermögen. Der sicherste Beweis gegen die Deutung des Ausdrucks als einer Ansicht des Verfassers ist aber eine

*) Essay, Boock I. Chapt. I. §. 2.

spätere Stelle *), in welcher er wirklich eine Ansicht über das Verhältniß der Seele zum Dinge giebt, und zwar eine solche, die der untergelegten geradezu widerspricht. Er erklärt nämlich, wie wir zu der Idee eines Dinges kommen, indem er sagt:

Wir haben öfters Gelegenheit wahrzunehmen, daß gewisse einfache Ideen beständig zusammen auftreten, als wenn sie einem Einzigen angehörten; wir fassen daher dieselben in eine Idee zusammen, und benennen die vereinigten mit einem Namen. Weil wir uns jedoch nicht denken können, daß die einzelnen Ideen für sich bestehen können, so nehmen wir ein Substrat an und nennen dieß Substanz (d. i. wie aus den Beispielen Pferd, Stein erhellt, nichts anderes als ein Ding).

Locke's Ansicht also ist, daß wir die Idee eines Dinges durch Vereinigung derjenigen Sinneseindrücke gewinnen, die hernach seine Merkmale bilden, und denen wir das Ding als einen Träger unterlegen. Diese Ableitung müssen wir als die interessanteste vor allen hervorheben: mit ihr tritt er an die Grenze seines Untersuchungsfeldes, und verschafft uns einen Blick in ein neues. Gerade weil sie auf eine so rohe, unentwickelte Weise vollzogen wird, und eine Menge Fragen unentschieden läßt — z. B. was wir uns unter einem solchen Träger der Merkmale denken, und was die letztern so unselbständig macht, daß sie eines solchen bedürfen? — fordert sie zur Stellung dieser Fragen auf, und lenkt die Untersuchung auf eine bestimmte Bahn.

Was Locke betrifft, so erkennt er sehr wohl den Mangel in der Ableitung, und erklärt daher, daß wir keine klare Idee von einer Substanz haben. Für seine Ansicht aber geht daraus hervor, daß er nicht die Sinneseindrücke von den Dingen ableitet; denn sonst würde er sich im Kreise bewegen, jene aus

*) Essay, Book II. Chapt. XXIII. §. 1.

diesen, und diese wieder aus jenen deutlich machen wollen. Daß indeß Locke der besprochenen Mißdeutung nicht zuvorgekommen ist, darf nicht wundern, wenn man bedenkt, daß dieselbe auf Unterscheidungen beruht, die erst nach ihm (von Kant) ans Licht gezogen worden sind, an die daher Locke nie gedacht hat. Uebrigens enthält der Ausdruck an sich keine Ungenauigkeit, und läßt sich vollkommen rechtfertigen, wie dieß später wohl von selbst erhellen wird.

Es ist bemerkenswerth und charakteristisch für die nicht empirische Philosophie dem gemeinen Bewußtsein gegenüber, welche zwei entgegengesetzte Angriffe Locke erfahren hat. Ein Zeitgenosse beschuldigt ihn, daß er die Realität der Außenwelt leugne, indem er sage: Wir nehmen ein Substrat an, und nennen dieß Substanz. Locke hat jedoch erklärt, daß er sich mit Fragen über die Realität der Substanz gar nicht befassen wolle, überläßt es denen, welche solche unklare Begriffe gebrauchen, sich dabei zu denken, was sie wollen, und antwortet ganz einfach: er habe ja die Dinge als existirend überall gelten lassen, an jener Stelle hingegen nur von der Idee der Substanz gesprochen. Gerade umgekehrt wird ihm von Neuern eine Inconsequenz zur Last gelegt, indem bei ihm alle Erkenntniß subjectiv sei, während er doch die objective Realität der Dinge stehen lasse. Hier kann man deutlich sehen, wie eine Schwierigkeit, die nicht in der Sache liegt, und welche das gemeine Bewußtsein nicht findet, erst durch die Philosophie hineingetragen wird, wenn diese mit allgemeinen Begriffen wirthschaftet, ehe sie über deren Ursprung Rechenschaft geben kann. Die erste Frage durfte nicht sein: Sind die Dinge objectiv wirklich? — sondern vorher mußte man fragen: Wie kommen wir zu der Idee der Realität? Wenn man dann fand, daß ihr Ursprung in der Idee des Dinges lag, so konnte ein Zweifel an der Realität der Dinge nicht aufkommen, und doch

blieb die Erkenntniß rein subjectiv. Locke ist also nicht nur innerhalb seiner selbstgesteckten Grenzen von jeder Unklarheit frei geblieben, sondern hat sogar in Fragen, welche darüber hinauslagen, einen Fallstrick vermieden, und das Rechte durchgefühlt.

2. Hume.

Weniger glücklich in diesem Punkte war Hume, der gleich Locke den Inhalt des Verstandes aus den Sinneseindrücken abzuleiten suchte. Während jedoch Locke sich selbst Grenzen gesteckt, und seine Arbeit zur Fortsetzung offen gehalten hatte, wollte Hume, in der Voraussetzung, daß das menschliche Wissen natürliche Grenzen habe, gerade bis an diese gehen. Gleichgültig ob sie eng oder weit wären, befreundete er sich gern mit den Schranken der menschlichen Erkenntniß; und so ist es leicht erklärlich, daß sie für ihn ziemlich eng ausfielen.

Er motivirt die Locke'sche Ableitung der Ideen näher dadurch, daß er drei Arten angiebt, wie eine Idee eine andere erregen könne: nämlich durch Aehnlichkeit, Angrenzen und Causalverbindung. Um nun deren Ideen wieder herzuleiten, geht seine Untersuchung, da die beiden ersten augenscheinlich unmittelbar von den Sinnen entnommen werden können, allein und ausführlich auf die dritte.

Suchen wir die Causalverbindung in den Objecten, so finden wir nur constantes Aufeinanderfolgen der Erscheinungen, nicht aber eine nothwendige Verbindung von Ursache und Wirkung. Suchen wir sie im Subject, so bietet sich hier allerdings eine solche dar, indem die Bewegung des menschlichen Körpers dem Willen der Seele folgt. Aber eine klare Idee, wie sie als Grundlage sicherer Erkenntniß erfordert wird, läßt sich deshalb nicht daraus ableiten, weil die Art, wie der Wille

auf die Bewegung des Körpers wirkt, uns gänzlich unbekannt ist. Folglich giebt es überhaupt keine klare Idee der nothwendigen Causalverbindung.

Durch diesen Schluß gelangte Hume zu seinem Zweifel an der Möglichkeit einer begründeten wissenschaftlichen Erkenntniß, indem diese die Idee der nothwendigen Causalverbindung voraussetze, und übte dadurch einen bedeutenden Einfluß auf den fernern Entwickelungsgang der Philosophie; nur daß sich nach ihm der Zweifel nicht gegen die Idee, auch nicht gegen den Schluß, sondern gegen die gesammten empirischen Ableitungen wandte.

So gern sich nun auch Hume damit begnügte, diese Schranken des menschlichen Wissens zu kennen, so wenig mögen wir seinen übereilten Schluß gelten lassen. In der That finden wir bei genauerer Betrachtung der Ableitung, daß sie in ihren Elementen ganz richtig und vollständig war, und das Mißlingen nur auf der einseitigen Theilung beruhte. Hume theilte die Ursache der Idee, aber die Idee selbst ließ er ganz; und da in keinem von beiden Theilen die vollständigen Bedingungen für die ganze vorhanden waren, so folgerte er sogleich, sie seien überhaupt unzureichend, ohne zu bedenken, daß sie sich auch aus beiden Theilen ergänzen könnten. In der constanten Association der Erscheinungen lagen die vollständigen reellen Bedingungen der Erkenntniß, in der Wirkung des Willens auf den Körper die bildliche Anschauung, unter der wir das Verhältniß der Erscheinungen zu betrachten pflegen. Ob wir jene Wirkung erklären können, ist ganz gleichgültig, wenn es auf Begründung einer Causalverbindung ankommt; das Bild hingegen, welches die Idee einer Causalverbindung erst zu dem macht, was sie in der gemeinen Vorstellung ist, wird unmittelbar von einer Erscheinung entlehnt, die wir jederzeit vor uns haben, und die nicht erst eine Umwandlung im Denken zu erfahren braucht.

3. Berkeley.

Wir kommen nun zu dem dritten Philosophen, welcher den bezeichneten Weg eingeschlagen hat. Berkeley wendet gerade die meiste Aufmerksamkeit auf den Punkt, welchen Locke unberührt gelassen hatte, nämlich die Frage: Giebt es außer der Vorstellung von den Dingen noch Dinge an sich, welche unabhängig von unserer Vorstellung bestehen? Auch er faßt die Frage von der empirischen Seite auf; es handelt sich also darum, zu finden, was dem Gedanken eines solchen Bestehens außer der Vorstellung zu Grunde liegt. Mit der Antwort ist er jedoch bald fertig. Alles was sich von den Dingen sagen läßt, ist vollständig in der subjectiven Vorstellung enthalten: nach Wegnahme der Sinneseindrücke bleibt von den Dingen nichts übrig. Man kann daher mit einem Bestehen der Dinge außer der Vorstellung überhaupt keinen Gedanken verbinden, es müßte denn das Ding selbst ein empfindendes Wesen sein. Hieraus folgert Berkeley, daß nur Geister existiren können, andere Wesen hingegen einzig in der Vorstellung jener bestehen. Er führt hierauf eine große Menge von Einwürfen sowohl des gemeinen Bewußtseins als auch der Wissenschaft an, die er der Reihe nach widerlegt. Die des erstern leitet er aus dem gewohnten Gebrauch von Worten ab, bei welchem man nicht zu fragen pflegt, ob ihnen ein Sinn zu Grunde liegt; die der Wissenschaft bestreitet er, indem er zeigt, daß wo es sich um wirkliche Dinge handelt, die außer der Seele angenommene Materie durchaus überflüssig ist, wo hingegen Theorien auf Begriffe gebaut werden, große Irrthümer aus jener Annahme hervorgehen. Berkeley hat also mit dem gemeinen Bewußtsein gebrochen, indem er sagt: Es irrt; und man muß, um richtig zu denken, die Außenwelt anders betrachten als dasselbe. Auf der andern Seite führt er durch, daß durch das Aufgeben jener

falschen Ansicht von der Realität der Dinge die Wissenschaft nichts einbüßt.

Beides ist zu voreilig geschlossen. Ob das gemeine Bewußtsein im Großen und Ganzen irren könne, wollen wir für jetzt dahin gestellt sein lassen. Berkeley selbst hat aber zugegeben, daß es nichts wesentliches zu der richtigen Ansicht von den Dingen hinzuthut. Es unterscheidet sich daher nur durch seine abweichende Anschauungsweise. Ob diese begründet ist, darüber hat er keine Untersuchung angestellt, was nach dem Hume'schen Verfahren sehr wohl möglich war. Die zweite Behauptung bedarf wenigstens einer Einschränkung. Daß die Grundlagen der Wissenschaft, sowie ihre Anfangsgründe die Annahme der Materie außer unserer Vorstellung entbehren können, ist allerdings begreiflich. Daß sich aber ausgebildete Wissenschaften, wie Physik und Mathematik, über sehr enge Grenzen erheben könnten, wenn man nicht völlige Abstraction von den Grundlagen, auf denen die gebildeten Begriffe beruhen, verlangen wollte, wird keiner, der diese Wissenschaften kennt, zugeben. Berkeley giebt deutlich zu erkennen, daß er von einem Fortschreiten der Erkenntniß durch Abstractionsketten keinen Begriff hat. Er stellt sich auf einen Standpunkt, von dem aus er den Ursprung seiner Ideen deutlich unterscheiden kann, und welcher gewissermaßen noch niedriger als der der gemeinen Vorstellung ist. Von diesem weicht er nicht, und erklärt alles, was er von da aus nicht erkennen kann, für Irrthum.

4. Ueber die Stellung der drei Werke im Entwickelungsgang der Philosophie.

Die spätere Philosophie nach Berkeley und Hume bietet uns nichts mehr, was für unsern Zweck brauchbar wäre. Wir können uns auch auf die drei genannten Arbeiten beschränken,

und es bleibt uns nur übrig, ihre Stellung im Entwickelungsgang der Philosophie richtiger zu bestimmen, als es gemeinhin geschieht. Man hat die Philosophie der drei in Rede stehenden Männer, theils gemeinschaftlich, theils mit Unterscheidung, durch die Namen Realismus, Spiritualismus, Materialismus, Sensualismus, Empirismus charakterisiren, und dem Idealismus, welcher sich in Deutschland entwickelte, entgegensetzen wollen. In einigen dieser Bezeichnungen geben sich sogleich irrige Auffassungen kund. Mit Realismus bezeichnet man diejenige Philosophie, welche die Dinge als wirkliche, selbständige voraussetzt, und von ihnen den Inhalt des Geistes ableitet; und rechnet namentlich die Locke'sche dazu. Daß dieß mit Unrecht geschieht, haben wir bereits nachgewiesen. Locke hat sich nichts mit der Frage über die Realität der Dinge zu thun gemacht, noch etwas aus einer solchen Voraussetzung abgeleitet. Ebensowenig lassen sich Hume und Berkeley zu den Realisten zählen. Die Stellung, welche man Letzterem fälschlich anweist, hängt genau mit der Mißdeutung Locke's zusammen. Berkeley nämlich gelangte, von Locke ausgehend, zu dem Resultate, daß nur Geister existiren könnten. Aus dem Realismus wurde also ein Spiritualismus: jener war, und, wie man meinte, nothwendigerweise, in sein Gegentheil übergegangen. Wenn man jedoch die Uebereinstimmung in den Grundsätzen beider Philosophen festhält, so giebt sich durch diesen Ausfall nur zu erkennen, daß die Anerkennung und Nichtanerkennung der existirenden Dinge gar kein Hauptmerkmal sind, welches die Stellung jener zwei Philosophien unter sich und zu den übrigen bezeichnen könnte. Ueberdieß war das negative Resultat Berkeley's die Grenze seiner Untersuchung, und enthielt keinen Keim neuer Productionen; denn die scheinbaren Folgerungen, welche durch die französischen Materialisten daraus gezogen wurden, stehen nur in sehr äußerlicher Verbin-

dung damit. Er hatte gefunden, daß die Dinge nicht seien; sie meinten, nichts wesentlich anderes zu thun, wenn sie die Existenz der Seele leugneten. Müssen wir nun auf der einen Seite die Bezeichnungen Realismus, Spiritualismus, Materialismus zurückweisen, so können wir auch auf der andern die Bezeichnung Idealismus, wenn anders derselbe durch den subjectiven Ausgangspunkt charakterisirt sein soll, nicht als ausschließenden Gegensatz anerkennen. Denn wenn alle Vorstellungen von den Sinnesempfindungen abgeleitet werden, so ist der erste Vorgang ein rein psychischer, mithin liegt auch hier der Ausgangspunkt im Subject.

Suchen wir das wahre Kennzeichen der Stellung dieser drei Philosophen unter sich und zu den übrigen, so ist dasselbe deutlich genug in ihren Schriften ausgesprochen. Jedes Princip des Erkennens, jeder Begriff, jeder Gedanke hat einen nachweisbaren empirischen Ursprung, und erhält erst durch denselben seine volle Geltung. Insofern diese Ansicht den drei Philosophen gemeinsam ist, gilt die Bezeichnung Empirismus für sie zusammen. Die Sensation hingegen ist weder Princip noch Begriff noch Gedanke, und daher nicht nachzuweisen. Auch dieß liegt ihnen allen zu Grunde; darum kann man auch die Benennung Sensualismus auf alle anwenden; nur nicht als ob die Sensation ihre Annahme wäre, wie sie die speculative Philosophie, die solche nöthig hat, ihnen gern zuschreiben möchte, sondern bloß als ein äußerliches Merkmal, das eben zutrifft. Das gegenseitige Verhältniß ist einfach das, daß sich Hume und Berkeley an Locke anschließen, und seine Arbeit fortsetzen. Indem sie dabei Elemente scheiden müssen, die in Locke noch unentwickelt verborgen liegen, treten allerdings einige Differenzen hervor, denen wir jedoch, so wichtig sie auch für sich betrachtet sind, keinen rückwirkenden Einfluß auf ihre Grundansicht zuschreiben können, da dieselben, bei Lichte besehen,

sich wieder ausgleichen, und beide die Grundbedingung sicherer Erkenntniß, trotz ihres Mißlingens, nie bezweifelt haben.

Um nun dem gegenüber zu zeigen, wie mangelhaft und schief die Auffassung des Empirismus ist, welche gegenwärtig noch Geltung hat, wollen wir das Urtheil der speculativen Philosophie damit zusammenstellen, und wählen zu diesem Zwecke eine sehr charakteristische Stelle*) aus J. H. Fichte's Geschichte der Philosophie, einem Werke, das wegen seiner klaren und eingehenden Kritik unstreitig zu den bedeutendsten seiner Art gehört. Hier heißt es:

„In Locke's Theorie bleibt es, wie so lange noch später, eine nicht zu bezweifelnde Voraussetzung, daß die Seele „afficirt" werde von den Außendingen vermittelst der Sinne; sodann, daß die dadurch entstandenen Sensationen treue Nachbilder seien des Wesens und der Eigenschaften jener gegenständlichen Welt; ein Satz, der nur die unmittelbare Folge des ersten enthält. Es fiel jener Theorie nicht ein, diese Voraussetzung näher zu erörtern oder tiefer zu begründen, ja nicht einmal sie als bloße Voraussetzung — demnach als Unbewiesenes — anzuerkennen."

Diese Kritik ist, andern weniger gewissenhaften Kritiken gegenüber, den Thatsachen treu genug, zu bekennen, daß Locke solche Voraussetzungen nie ausgesprochen hat; sie sagt nur, er hätte dieselben als solche anerkennen sollen, und dieß ist es eben, was wir bestreiten. Daß die Seele von den Außendingen durch die Sinne afficirt wird, meint Fichte, soll begründet werden. Das erste Geschäft für den Empirismus mußte dann natürlich sein, zu untersuchen, was wir uns dabei denken, oder wie wir zu dieser Vorstellung kommen. Welche Quelle konnte

*) J. H. Fichte: Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie. Zweite Ausg. 1841. S. 64.

sie für Locke haben, als die Sensation? Der Zweck dieses Geschäfts soll sein, hernach auf diese Vorstellung die Sensation zurückzuführen, die doch rein gegeben ist. Fichte macht sich also einer vollständigen Verkehrung des Sachverhältnisses schuldig, und verlangt von Locke, er soll das Unbekannte dem Bekannten vorhergehen lassen; jenes erörtern, ehe er von diesem sprechen könne.

Vergleichen wir damit, was Locke thut. Er nennt beides, die Sensation und die Außendinge — denn die erstere läßt sich einmal nicht ohne die letztern deutlich bezeichnen — setzt nicht hinzu, welches von beiden zuerst betrachtet werden müsse, sondern giebt die Entscheidung darüber durch die That, indem er die Sensation allein betrachtet, und die Außendinge unerörtert läßt, und führt mithin die Untersuchung von dem natürlich gegebenen Anfang so weit fort, als eben sein Blick in den Gegenstand einzudringen vermochte, während er es seinem Nachfolger Berkeley überlassen muß, sein Werk — nicht zu unterbauen, sondern weiter zu fördern. Da mithin Locke thatsächlich das Rechte wählt, welchen Grund hat Fichte, anzunehmen, er habe das Falsche im Sinne gehabt, und zu verlangen, daß er es aussprechen solle?

Die angeführte Stelle enthält gleichwohl nicht eine individuelle Ansicht Fichte's, sondern ist ein Urtheil völlig im Geiste der speculativen Philosophie, welche sich nicht davon losmachen kann, die Theorie der Beobachtung vorangehen zu lassen. Ich glaube daher hinreichend dargethan zu haben, daß die gegenwärtig geltenden Urtheile über den Empirismus, wie er aufgetreten ist, da sie Sinn und Bedeutung des letzteren so gänzlich verfehlen, auch nicht als Beweis für irgend welche Mängel desselben gebraucht zu werden verdienen.

Nach diesem historischen Eingang können wir uns nun zur Sache selbst wenden. Das Wesen des Empirismus, so wie

die Schwierigkeiten, auf welche die Durchführung seiner Grundsätze in der Philosophie gestoßen ist, haben wir kennen gelernt, zugleich jedoch gesehen, daß sie nicht unübersteiglich sind, und wollen nun sogleich eine ausgedehntere Anwendung davon machen.

5. Aufgabe des Empirismus.

Gehen wir ganz in Locke's Grundsatz ein: Keine Idee ist uns angeboren, alle haben wir erst im Verlauf der Zeit gewonnen — so ergiebt sich daraus unsere Aufgabe, die Wege zu untersuchen, auf denen alle Ideen, d. i. das gesammte geistige Eigenthum, erworben sind. Wo der Anfang der Ideen ist, hat Locke bereits gesagt; aber so lange er nur diesen einen festen Punkt hatte, war die Aufgabe, alle Ideen genetisch zu entwickeln, eine so umfangreiche, daß er selbst sich nur einen kleinen Theil derselben zu lösen getraute. Hier müssen wir uns einen Plan entwerfen, und versuchen das große Gebiet der Ideen einzuschränken, was nicht schwer ist. Diejenigen Ideen, welche wir von der ersten Kindheit an erwerben, und die wir in uns vorfinden, sobald wir unser reflectirend bewußt werden, sind gering an Umfang, aber von dunkelm Ursprung, die später hinzugekommenen sind grenzenlos ausgedehnt, aber ihr Ursprung und ihre Entwickelungsgeschichte liegt vor aller Augen, und kann leicht nachgewiesen werden. Es ist daher begreiflich, wie die erste Periode nicht nur der erste Gegenstand unserer Untersuchung sein muß, sondern auch vielleicht der einzige bleiben kann, wenn es sich nur darum handelt, die Möglichkeit der Durchführung zu übersehen. Wir haben nun einen Anfang und ein Ende gewonnen, und unsere Aufgabe lautet demnach: Wie sind die einzeln in uns aufgekommenen Vorstellungen das geworden, was sie sind, wenn wir zum ersten reflectirenden Bewußtsein kommen?

Ich nenne die Vorstellungen in ihrem ersten Auftreten zu-

sammenfassend die *gegebene Vorstellung*, und wie wir uns später ihrer bewußt sind, die *gemeine Vorstellung*. Die letztere kennen wir hinreichend; um die erstere richtig aufzufassen, haben wir nur in Betracht zu ziehen, daß alles Denken eine Verbindung von Vorstellungen voraussetzt, daß also in der gegebenen Vorstellung kein Gedanke liegen kann. Was übrig bleibt, wenn man von einer sinnlichen Vorstellung alles entfernt, was einen Gedanken enthält, ist Sinnesempfindung. Ein Beispiel möge jeder Mißdeutung wehren.

Wenn ich einen blauen Gegenstand sehe, so habe ich eine Gesichtsempfindung, welche der blauen Farbe entspricht. Diese Empfindung ist mir als eine *für sich bestehende* Thatsache sehr wohl bekannt. Dennoch, wenn ich daran denke, oder davon spreche, mischt sich in die Vorstellung sogleich mehr, was nicht Empfindung ist. Ich denke einen Gegenstand, *welcher* blau ist, denke eine Einwirkung, welche ich von ihm erhalte, ein Organ das Auge, welches mir dieselbe zuführt, denke den Gegenstand, sowie das Auge an einem bestimmten Orte und das Sehen in einer bestimmten Zeit, endlich halte ich den Gegenstand nicht für einen bloß für mich vorhandenen, sondern für einen, den jeder andere an meiner Stelle auch sehen würde. Alles dieß ist nicht Empfindung, und muß, um die gegebene Vorstellung rein zu erhalten, erst weggedacht werden.

Die genannten, die Sinnesempfindung begleitenden Vorstellungen, werden, in entsprechender Allgemeinheit gefaßt, wiederum die Merkmale liefern, wodurch sich die gemeine Vorstellung von der gegebenen unterscheidet. Es sind dieß folgende sechs Punkte: In der gemeinen Vorstellung werden

1) die Sinneseindrücke von Dingen abgeleitet, die der Seele als etwas heterogenes, aber coordinirtes gegenüberstehen;

2) die Dinge als auf einander und auf die Seele wirkend gedacht;

3) ihnen in einem allesumfassenden Raume ein Ort beigelegt;

4) die Sinneseindrücke folgen der Zeit nach aufeinander, und nehmen in der Zeit eine absolute Stelle ein;

5) sie finden ihren Weg von den Dingen zur Seele nur durch den menschlichen Körper;

6) die Welt der Dinge ist den Vorstellungen aller Seelen gemein.

Es müssen mithin alle Menschen folgende sechs Ideen gewonnen haben: Die der reellen Substanz, der Causalverbindung, des Raumes, der Zeit, des menschlichen Körpers und des gemeinschaftlichen Weltbesitzes. Wenn wir diese sechs Ideen aus dem Gegebenen ableiten, und die Form, in der sie vorgefunden werden, durch die Ableitung selbst erklären können, so ist im Wesentlichen das Ziel erreicht; denn die Möglichkeit, das Gleiche mit allen andern zu thun, wird nachher wohl keinem Zweifel mehr unterworfen sein. Wir haben dabei nicht zu beweisen, daß der Hergang bei jedem Menschen genau der beschriebene sein müsse: Verkehr, Erziehung und Nachahmung bringen vieles auf kürzerem Wege bei. Von einer solchen Hülfe müssen wir jedoch absehen, weil der Helfende die Ideen bereits hat. Daß die möglichen Abweichungen keinen Einfluß auf die Ideen selbst und deren Klarheit haben können, wird sich später ergeben.

6. Die Idee der reellen Substanz.

Die Seele in ihrem anfänglichen Zustande, wie er nach Locke's und unserer Ansicht sein muß, würde sich in einem Chaos von Sinnesempfindungen befinden, welches wirkungslos in ihr wechselte, wenn sich nicht die einen vor den andern auszeichneten, und einen bleibendern Eindruck auf sie machten.

Offenbar wird das länger dauernde über das schnell wechselnde, der gemeinschaftliche Wechsel mehrerer Eindrücke über den anscheinend ungeordneten, das Gleichartige und Aehnliche über das Unähnliche, in Vielheit zerfallende in der Erinnerung den Sieg behalten. Die Seele wird von selbst überall aus dem Wechsel das Bleibende, aus dem Vielen das Einige und Verbundene hervorsuchen; und da sie das, was sie behalten kann, beherrscht, während sie der neuen Empfindung unterworfen ist, jede sich darbietende Erleichterung des Festhaltens der Eindrücke ergreifen. Eine solche Erleichterung gewährt es ihr, daß diejenigen Gruppen von Sinneseindrücken, welche nach der gemeinen Vorstellung von einem und demselben Dinge herrühren, durch gemeinschaftlichen Wechsel, Angrenzen u. s. w. hinreichende Weisung geben, daß sie sich als zusammengehörig betrachten lassen. Sie werden also zu einer Vorstellung vereinigt. Die zusammengefaßten Eindrücke wechseln, das Band derselben bleibt davon unberührt. Die Seele behält daher nur die bleibende Einheit, und läßt die einzelnen Eindrücke an sich vorübergehen, weil sich letztere an dem Faden der erstern immer wieder herbeiziehen lassen. Dieses Band einer einzelnen Gruppe von Sinneseindrücken ist die Idee eines Dinges in ihrer ersten Gestalt, wie sie Locke darstellt. Sie ist bloß ein Gedanke, und als solcher in der Seele. Diese soll aber das Ding als etwas außer ihr stehendes, ihr in gewissem Sinne coordinirtes betrachten. Wie kommt sie zu dieser Vorstellung?

Coordinirt werden können nur ähnliche Gegenstände. Es muß also zwischen der Seele und dem Dinge eine Aehnlichkeit stattfinden. Eine solche bietet sich auch dar, und zwar eine so hervortretende, daß an Verfehlen des rechten Punktes nicht wohl zu denken ist: nämlich in dem beiderseitigen Verhältniß zu den Sinneseindrücken. Gleichwie die Seele alle die ihrigen in sich vereinigt, so ist auch das Ding der Vereinigungspunkt

derer, die in ihm zusammengefaßt sind. Diese Aehnlichkeit, welche hiermit erst allgemein hingestellt ist, läßt sich jedoch sehr weit ins Einzelne verfolgen: wir werden darin die Erklärung mancher Thatsachen, und in diesen wiederum die Bestätigung finden, daß die Seele wirklich das Ding mit sich vergleicht, und als ihr eignes Abbild betrachtet; wobei noch folgendes zu beachten ist. Eine bildliche Vergleichung besteht nicht bloß in der Auffassung dessen, was zwei Gegenständen thatsächlich gemeinsam ist; sondern es verbindet sich damit, überall wo es angeht, eine Uebertragung der Attribute von einem auf den andern. Ist einmal das Ding Abbild der Seele, so wird auch bald alles, was dem Dinge zukommt, das Abbild einer Eigenschaft der Seele: und letztere strebt sogar danach, für jedes eigne Attribut das Entsprechende am Dinge aufzufinden. Hierdurch erklärt es sich, warum wir den Dingen Existenz zuschreiben, und was der Inhalt dieses Gedankens ist. Wenn wir die Seele als existirend denken, so wissen wir, was wir dabei denken: der Inhalt des Gedankens ist hier in der Empfindung gegeben, wie schon Berkeley sagt, daß wir empfindende Wesen sehr wohl als seiend denken können; nur ist hier zwischen Sein und Leben kein Unterschied. Diese Existenz überträgt nun die Seele auch auf das Ding. So ist also das Ding als existirend ein Abbild der lebenden Seele.

In der beschriebenen Umgestaltung der Vorstellung lassen sich drei Operationen unterscheiden. Die erste bestand in der Verbindung vieler Eindrücke zu einem Ganzen; die zweite in der Abstraction d. i. dem Absehen von dem Einzelnen, an dessen statt der Gedanke ihres Bandes festgehalten wird; die dritte in der bildlichen Uebertragung der Selbständigkeit der Seele auf das Ding. Indem dieselben Operationen mit allen Sinneseindrücken ausgeführt werden, geht die Menge der Eindrücke in eine Welt von Dingen über.

7. Die Idee der Causalverbindung.

Nachdem wir nun wissen, wie die Seele dazu kommt, ihre Empfindungen auf Dinge zu übertragen, brauchen wir nicht weiter von Empfindungen oder Eindrücken zu reden, sondern können dieselben als Erscheinungen auf die Dinge beziehen. Unter den Erscheinungen, mögen sie nun einem Dinge oder verschiedenen angehören, bieten sich häufig genug solche dar, die sich einander jedesmal zu begleiten scheinen, so daß mit der Zeit die Vorstellung der einen die der andern hervorruft, wie z. B. der Anblick der Sonne die Vorstellung der Erwärmung mit sich bringt. Hier würde es nicht gelingen aus beiden Vorstellungen eine zu machen; gleichwohl hält sich die Seele an diese Verbindung, indem sie mittelst derselben befähigt wird, eine Erscheinung durch die andere zu beherrschen. Nach Wahrnehmung der einen kommt ihr die andere nicht mehr unerwartet; und wenn es ihr gelänge alle Erscheinungen so zu verbinden, so würde ihr keine unerwartet kommen. Daher strebt sie soviel Verbindungen der Art aufzufinden als nur möglich, und gewöhnt sich an die Voraussetzung eines zwischen je zwei Erscheinungen bestehenden Verhältnisses. So gewinnt sie die Idee der Causalverbindung oder des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung.

Fragen wir nun, wie diese Idee die Gestalt angenommen hat, die ihr in der gemeinen Vorstellung eigen ist, so leitet uns dabei die bereits gemachte Bemerkung, daß die Seele geneigt ist, ihre eignen Attribute auch den Dingen zuzuschreiben, weil sie in diesen ihres Gleichen sieht. Die Seele nimmt an sich wahr, daß die Bewegungen ihres Körpers ihrem Willen folgen, daß also ein Vorgang in ihr von einem solchen in einem Dinge begleitet ist. Sie schaut daher das Verhältniß der sich begleitenden Erscheinungen in diesem Bilde an, indem sie einem

der Dinge, an welchen die auf einander wirkenden Erscheinungen vor sich gehen, etwas wie Willen oder Streben beilegt, z. B. einer bewegenden Feder. Vermöge dieser Uebertragung treten nun, gleich der menschlichen Seele, die Dinge als handelnde Subjecte auf. Man spricht und denkt: Die Feder bewegt, die Last drückt, das Feuer erwärmt. Das zweite Ding, an welchem die bewirkte Erscheinung ist, wird dann als das Object der Thätigkeit betrachtet, d. i. als Abbild dessen, was jenem Streben Folge leistet. Da nun von jetzt an Seele und Ding gleiche Rolle spielen, so können auch beide ihre ursprünglichen Rollen vertauschen, und das Ding als Subject, die Seele als Object der Thätigkeit erscheinen. Letzteres wird überall der Fall sein, wo die Seele weiß, daß sie nicht das Bestimmende ist. So entsteht die Vorstellung, daß die Seele von den Dingen, indem sie die zugehörigen Erscheinungen wahrnimmt, afficirt wird. Diese Vorstellung findet sich indes in der Sprache selten rein ausgeprägt, weil sie gewöhnlich mit der eines Actes der Seele verschmilzt, und immer erst, wenn sie durch Reflexion davon ausgesondert wird, als solche hervortritt.

Wir haben hiermit die Idee der Causalität, wie wir sie in der gemeinen Vorstellung vorfinden, aus der gegebenen Vorstellung und aus der Idee der Substanz durch zwei Acte abgeleitet. Der erste, die Verbindung der sich begleitenden Erscheinungen, bildet ihren rationalen Inhalt, der zweite, die bildliche Uebertragung, ihre Anschauungsform. Da wir jedoch zu der von Hume versuchten Ableitung, die weder er, noch irgend einer der spätern Philosophen für genügend anerkannt hat, nichts wesentliches hinzugethan haben, so wird es wohl nicht überflüssig sein, den Punkt näher zu betrachten, in welchem ein Mangel liegen soll.

Hume erklärte die constante Verknüpfung der Erscheinungen, hiermit also den ganzen rationellen Inhalt der Idee, für dem

Verstande zugänglich; was daran noch fehlte, um mit der Idee, wie sie in Gebrauch ist, übereinzustimmen, war die Anschauungsweise, welcher gemäß die Causalität als „nothwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung" betrachtet werde. In der neuern Zeit hingegen scheint man, wie es bei dem Einfluß der fortschreitenden Naturwissenschaft begreiflich ist, auf diese besondere Anschauungsweise wenig Gewicht mehr zu legen, und das Mangelhafte der Begründung im Inhalte der Idee zu suchen. Hier ist es eigenthümlich, daß man gleichwohl den Hume'schen Zweifel in unveränderter Wortfassung noch anerkennt, gleichsam als ob in dem, was Hume vermißte, doch noch das rationale Element läge, welches den Inhalt der Vorstellung ergänzen müßte. Wir können die hierin verborgene Unklarheit nicht besser herausstellen, und das Sachverhältniß in das rechte Licht setzen, als wenn wir das beide Seiten der Idee umfassende Wort „nothwendig" je nach seinem verschiedenen Sinne im Vergleich mit der Ableitung gesondert betrachten. Lassen wir jeden bildlichen Sinn weg, so kann: „Es ist nothwendig oder es muß so sein" — bedeuten: 1) Ich schließe aus Gründen, daß es so ist; 2) es ist gewiß so; 3) ich bedarf es so zu einem Zwecke.

Den ersten Sinn hat das Wort im gewöhnlichen Gebrauch, und ihn begründet auch die Ableitung hinreichend. Durch Verbindung der Erscheinungen gelangen wir zu einer immer wachsenden Fähigkeit, von der einen auf die andere zu schließen, und alle Vorgänge in ihrem bestimmten Zusammenhange aufzufassen: bestimmt ist dieser, insofern nur eine Art von Verbindung gelingt.

Der Sinn der Gewißheit liegt nach dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes nur in sofern darin, als die Erfahrung immer einen gewissen Grad von Ueberzeugung giebt; aber nie der absoluter Gewißheit. Denn wenn man sagt: „Es ist so" —

so drückt man offenbar eine größere Gewißheit aus, als mit dem Worte: „Es muß so seyn." Mithin geht die zweite Bedeutung nicht über die erste hinaus.

Der Sinn des Bedürfens läßt sich nach seinen zwei Seiten hin leicht ableiten. Fehlt die Wirkung, welche eine gedachte Wirkung sonst hervorbringt, so erscheint sie als deren Bedingung, oder die zweite bedarf der erstern. Und zeigt sich eine Erscheinung, deren Zusammenhang wir noch nicht kennen, so fühlen wir uns nicht mehr in Sicherheit, nicht mehr als ihre Beherrscher: sie kann eintreten ohne unser Wissen und Wollen, und diese Furcht erregt den Wunsch auch sie zu verbinden; d. i. wir haben das Bedürfniß alles natürlich zu erklären, und fürchten das Unnatürliche.

Aus allem dem geht hervor, daß die Idee der Causalverbindung in der gemeinen Vorstellung als eine nothwendige vorhanden ist, und sich als solche ableiten läßt; daß aber in dieser Nothwendigkeit noch keine Art Vollkommenheit liegt, daß sie stets nur innerhalb der erfahrungsmäßigen Erkenntniß Geltung hat, und über diese hinaus nur in dem Sinne des Bedürfens ein Anstreben der Vollkommenheit in sich schließt.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir noch eine Idee in Betracht ziehen, die als natürliche Ergänzung der Substanz- und Causalidee aus allen fünf Operationen entspringt, nämlich die einer Kraft oder Fähigkeit. An einem und demselben Dinge treten viele Erscheinungen als Ursachen anderer auf, die an beliebigen Dingen vorgehen. Durch die Ursachen erhalten nun auch die Wirkungen Beziehung zu dem Dinge, und gleichwie jene in einer Gruppe zusammengefaßt die Idee des Dinges hervorbrachten, so gruppiren sich nun auch die letztern nach ihrer Aehnlichkeit. Nach Abstraction von den einzelnen Wirkungen wird das bleibende Band derselben die Idee einer Kraft, auf welche sich dann das entsprechende Bild der Seelenfähigkeit überträgt.

8. Die Idee des Raumes.

Um zu untersuchen, wie die Seele die Idee des Raumes gewinnt, wollen wir uns erst die Hauptmerkmale derselben vergegenwärtigen. Der Raum ist ein unendlich ausgedehntes, überall und immer dasselbe, ohne alle Unterscheidungen, hat auf die Dinge keinen Einfluß, und doch bedarf ihn jedes Ding zu seiner Existenz. Er bleibt in der Vorstellung, wenn auch alle Dinge weggedacht werden, und doch hat er nichts, wodurch er in die Vorstellung kommen könnte; denn er ist rein sinnlich, und wird doch nicht von den Sinnen wahrgenommen. Es bleibt uns daher wenig Wahl übrig, wo wir die Quelle der Vorstellung suchen können. Sie kann nicht ohne die Sinnesempfindungen in die Seele kommen, und diese nicht ohne alles räumliche; daher kommt sie mit ihnen zugleich. Ebensowenig kann aber auch der ganze unendlich ausgedehnte Raum mit jeder Empfindung aufkommen, folglich tritt die räumliche Vorstellung anfänglich in anderer Gestalt auf, als wir sie im gemeinen Bewußtseyn vorfinden. In der That finden wir in jeder Sinnesempfindung eine Ausdehnung oder Entfernung, ein Außer- oder Nebeneinander: wir wollen es räumliches Verhältniß nennen, und denken dieses als gegebene Verschiedenheit der Sinneseindrücke. Es fragt sich also, wie aus den räumlichen Verhältnissen, welche gegeben sind, die räumliche Vorstellung entsteht, wie wir sie vorfinden. Ein möglicher Weg dazu war etwa folgender.

Zuerst war es möglich die räumlichen Entfernungen untereinander zu vergleichen, und eine durch andere zu messen. Fand sich nun, daß die Entfernung zweier Punkte von einander so groß war als die beider Punkte von einem dritten zusammengenommen, so war damit eine Vereinfachung in der räumlichen Betrachtung verbunden; denn man brauchte nicht mehr an die

gegenseitigen Entfernungen aller drei Punkte, sondern nur an die zweier Punkte von einem dritten zu denken. Man suchte mehr Punkte der Art, und aller gegenseitige Lage war zurückgeführt auf ihre Entfernungen von einem einzigen. Die Abstraction führte auf die Idee einer geraden Linie.

Man darf hier nicht einwenden, daß zum Messen, sowie zum Denken einer Entfernung schon gerade Linien vorausgesetzt werden. Wollte man sich den ganzen Vorgang so denken, als wäre die hier beschriebene Reihenfolge auch die Zeitfolge desselben, und er wäre wirklich zu Ende, wenn man bei der Abstraction anlangt: so könnte man allerdings das Ganze für unmöglich halten. So verfährt aber die rein praktische Uebung nicht. Was Messen ist, erfährt man eben dadurch, daß man's thut; auch der Gedankengang ist keine geordnete Entwickelung. Der Fortschritt besteht vielmehr darin, daß das Ganze erst mangelhaft; mit der Zeit, indem der Geist vertrauter damit wird, immer vollkommener ausgeführt wird. Das Kind, indem es die Hand nach etwas ausstreckt, mißt schon eine Entfernung; noch besser, wenn es nach einem Orte hingeht. Das unvollkommenste Messen bringt aber schon die Idee des Zweckes, später diese die Idee der Unvollkommenheit des Mittels hervor; und beides reicht hin die Bedingung zu denken, unter der es vollkommen sein würde. So wird sich auch aus dem Anschauen von irgend etwas, das die entfernteste Aehnlichkeit mit einer geraden Linie hat, wenn es nur erst als gerade Linie zu einem Zwecke benutzt wird, sehr schnell die Idee einer vollkommenen geraden Linie entwickeln.

Der weitere Fortschritt läßt sich nun ganz analog denken. Durch die Idee einer geraden Linie waren nur eine beschränkte Menge räumlicher Verhältnisse unter einfachere Gesichtspunkte geordnet. Man konnte zwischen allen Punkten gerade Linien denken, deren gegenseitige Lage jedoch noch immer so mannich-

faltig blieb, daß diese Betrachtungsweise allein keine Orientirung zuwege brachte. Die räumliche Betrachtung mußte sich daher zunächst an diejenigen Linien halten, deren Lagen sich einfacher gestalteten; und dieß waren offenbar die, welche in eine Ebene fielen. Hier konnten die Linien nicht an einander vorbeigehen, und dadurch ward es möglich, die gegenseitigen Lagen aller der Ebene angehörenden Linien auf die Lagen aller gegen eine einzige zurückzuführen. Die Abstraction von den einzelnen Linien brachte die Idee einer Ebene hervor.

Indem man nun in gleicher Weise von der Ebene aus zur Betrachtung der nicht in dieselbe fallenden räumlichen Verhältnisse weiterging, zeigte es sich, daß die Mannichfaltigkeit derselben keine vielfache mehr war. Die Ebenen gingen nicht aneinander vorbei wie die Linien, und es waren alle gegenseitigen Lagen völlig bestimmt durch die Lagen aller Ebenen, Linien oder Punkte gegen eine einzige Ebene, eine Linie in derselben und einen Punkt in dieser. Es brauchten also nicht Ebenen von besonderer Lage für sich betrachtet zu werden, sondern alle Verhältnisse waren auf gleiche Weise geordnet; die Abstraction führte mithin auf eine völlig individuelle Idee, die des Raumes.

Hiermit sind die ordnenden Operationen an ihrem Ziele angelangt; denn es sind uns keine räumlichen Verhältnisse gegeben, die nicht in dem Systeme des einen Raumes enthalten wären. Gäbe es andere, die nicht in dasselbe hineinpaßten, so würden wir nicht eher eine umfassende räumliche Anschauung haben, als bis die Operation fortgesetzt, und zu einem entsprechenden Ende geführt worden wäre. Weil wir keine Veranlassung gehabt haben, die Operation mehr als dreimal zu wiederholen, haben wir auch nicht g e l e r n t mehr als drei Dimensionen zu denken, und können uns aus diesem Grunde keine Vorstellung einer Ausdehnung von mehr Dimensionen machen.

Nun bleibt indeß noch ein Punkt zu beachten. Bis jetzt

nämlich sind zwar alle räumlichen Verhältnisse in ein System geordnet, aber dieses ist noch im Ganzen abhängig von einer willkürlichen Ebene, einer willkürlichen Linie und einem willkürlichen Punkte. Diese Relativität ist auch in der That nicht völlig aus der Raumvorstellung verschwunden, obgleich wir sie, so gut es geht, zu entfernen suchen. Dazu bietet sich uns eine bestimmte Ebene dar, die des ebenen, nicht geneigten Erdbodens, und zur Erkennung der horizontalen Lage desselben die Richtung der Schwerkraft. Auf diese Ebene bezieht das gemeine Bewußtsein jederzeit die räumlichen Verhältnisse, so daß ein großer Theil der Relativität wegfällt. Eine bestimmte Linie in dieser Ebene giebt es aber nicht: wir können uns hier nur an irgend welche Gegenstände, die wir häufig vor Augen haben, halten, wenn wir uns orientiren wollen, die Richtungslinie verändert sich daher mitunter, und es ist besondere Aufmerksamkeit nöthig, um überall der Täuschung zu entgehen. Dieß hindert uns jedoch nicht, von der Ebene, der Linie, dem Punkte gänzlich zu abstrahiren, indem sie als ohne Einfluß aus der Vorstellung wegfallen, und die relative Lage der einzelnen Punkte zu denselben erscheint nun als absolute Lage, d. i. als Ort.

Endlich muß mit den oben beschriebenen Operationen eine andere Hand in Hand gehen, nämlich die Befreiung der räumlichen Betrachtung von ihrer Relativität zum Subject durch die Annahme eines Ortes der Empfindung, worüber wir erst im 10ten Abschnitt sprechen können.

Dem Bisherigen zufolge ist also der Raum das vom Gedanken erzeugte System, in welchem er alle gegebenen räumlichen Verhältnisse übersichtlich geordnet, und alle gegenseitigen Lagen in absolute Lagen verwandelt hat. Eben weil er ein Product des Gedankens ist, wird er durch die Grenzen des Gegebenen nicht beschränkt, und kann auch leer sein.

9. Die Idee der Zeit.

Die Sinneseindrücke vereinigen sich nicht alle in der Seele: die sich vereinigen, sind gleichzeitig; die ungleichzeitigen, die sich nicht vereinigen, bedingen verschiedene Zustände der Seele selbst. Die Seele denkt zu verschiedenen Zeiten verschieden, und ist daher theilhaft der zeitlichen Verschiedenheit, während sie von der räumlichen Trennung unberührt blieb. Sie hat aber das Vermögen, das zeitlich getrennte im Einzelnen wieder zu verbinden. In dieser Operation liegt eine unmittelbare Wahrnehmung zeitlicher Verschiedenheit, welche demnach als gegeben zu betrachten ist.

In unserm Bewußtsein ist aber die Zeit kein bloßes Nebeneinander der Erscheinungen; sondern wir unterscheiden bei ungleichzeitigen Zuständen ein Vor und Nach, d. i. eine einseitige Richtung der Zeit, die sich nicht umkehren läßt, ferner einen Zeitpunkt der Gegenwart, und denken uns die Zeit als verfließend. Es ist zu erklären, wie wir zu diesen Vorstellungen gelangen.

Zu dem Ende wollen wir das genannte Vermögen ungleichzeitige Zustände zu verbinden, d. i. die Gabe der Erinnerung, näher betrachten. Fehlte dasselbe ganz, so würde offenbar die Seele selbst kein Ganzes ausmachen, sondern in unendlich viele Theile zerfallen, die von einander nichts wüßten; es fehlte mithin auch das Zeitbewußtsein. Wäre hingegen das Vermögen unbeschränkt, so würden sich alle Zustände vereinigen zu einem Zustande der Ewigkeit, und die Zeit würde nicht verfließen. Das Vermögen ist also mit wesentlichen Beschränkungen gegeben; und zwar giebt es deren zwei.

1) Werden zwei oder mehrere Zustände verbunden, so ist stets einer gegeben, die übrigen nach Aehnlichkeit mit andern gegebenen frei erzeugt. Wir wollen dieß unterschiedliche Ver-

hältniß des bequemern Ausdrucks halber so bezeichnen, daß wir sagen: Die frei erzeugten Zustände liegen im gegebenen.

2) Liegt der eine von zwei verbundenen Zuständen im zweiten, so liegt nie der zweite im ersten.

Infolge der letztgenannten Einseitigkeit ordnen sich alle Zustände in eine Reihe, so daß der erste in allen übrigen, und im letzten alle übrigen liegen, während jedes andere Glied der Reihe in allen folgenden, und in ihm alle vorhergehenden liegen. Das Verhalten der Glieder ist also ein anderes, wenn man der Reihe nach der einen Seite hin folgt, als nach der andern. Die Reihe läßt sich nicht nach Belieben umkehren; vielmehr zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Vor und dem Nach.

Wie wir aber auch diese Reihe betrachten mögen, so finden wir darin noch keiner Art Bewegung, ebensowenig eine Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, vielmehr können wir nur nach Belieben eine Bewegung hineintragen, und gleichsam die todten Glieder durch fremde Kraft in Bewegung setzen. Hieran giebt sich zu erkennen, daß das Ganze erst auf Reflexion beruht. Wir haben uns gleichsam über die Zeit gestellt, und dieselbe als Object betrachtet, während das unmittelbare Zeitbewußtsein selbst in der Zeit begriffen ist. Wie schon oben bemerkt, kann ein Bewußtsein nicht in ungleichzeitigen unverbundenen Zuständen stattfinden, sondern die Seele muß als Ungetheiltes das Verschiedene in sich vereinigen. Sie hat daher ein unmittelbares Bewußtsein nur von einem Zeitmoment, in welchem verschiedene Zustände verbunden sein können. Unter diesen ist einer der gegebene, und dieser ist die Gegenwart; die übrigen bilden die Vergangenheit, und ordnen sich in der beschriebenen Weise zu einer Reihe, deren Schluß die Gegenwart ist.

Aber in die Zeitvorstellung mischt sich noch eine andere

Vorstellung. Ordnet man die Zustände nach ihrer ursachlichen Verbindung in eine Reihe, was allerdings nur wegen einer gegebenen Harmonie unter den Theilen der Zustände möglich ist, so stimmt diese mit der Zeitreihe der Folge nach völlig überein; alle übrigen Momente der Zeitvorstellung fallen hier weg. Zwischen Vor und Nach ist hier kein Unterschied; denn zwei ursachlich verbundene Zustände sind es gegenseitig: jeder bedingt den andern auf gleiche Weise. Ferner wird die Causalreihe durch die Gegenwart nicht abgegrenzt; denn die Wirkungen brauchen noch nicht eingetreten zu sein, um gedacht zu werden. Die Uebereinstimmung der Reihenfolge läßt nun beide Vorstellungen in eine zusammenschmelzen, und das, was die eine vor der andern voraus hat, auf dieselbe übertragen. Indem das Vor und Nach auf die Causalreihe übertragen wird, entsteht die Vorstellung eines Unterschiedes zwischen Ursache und Wirkung; d. i. wir denken diejenige Erscheinung als strebend, welche der Zeit nach früher ist, und die spätere als dem Streben Folge leistend. Indem ferner die Causalreihe über die Zeitreihe hinausreicht, entsteht die Vorstellung der Zukunft. Indem endlich die Causalverbindung die Einschaltung von Zwischenzuständen, die aus der Erinnerung geschwunden sind, in die Reihe der Erinnerung nöthig macht, wird die Seele veranlaßt, von den Gliedern der Reihe zu abstrahiren, und beiden Reihen eine gedachte Reihe unterzulegen, in der sich ebendeshalb, weil sie bloß gedacht ist, keine Unterschiede mehr zeigen, so daß sie an sich als völlig gleichartige Ausdehnung erscheint, während die einzelnen Zustände bestimmte absolute Stellen in derselben einzunehmen, und ihre unterscheidenden Merkmale zu bilden scheinen.

Die Vorstellung, nach welcher die Zeit verfließt, geht aus dem Bedürfniß hervor, das verwickelte Verhältniß der sich immer von neuem involvirenden Zustände unter einem einfachern

Bilde zu denken. Denn da in der Gegenwart nicht nur die Vorstellung der Vergangenheit und Zukunft, sondern in jedem Elemente derselben wieder die damalige Vergangenheit und Zukunft und die Gegenwart als Zukunft oder Vergangenheit liegt, und so ohne Ende fort: so würde sich der Geist verwirren, wenn er nicht eine Anschauung der Art zu Hülfe nähme. Doch sind wir in der Wahl dieses Bildes keinem Zwang unterworfen: bald denken wir uns die Zeit als vergehend, bald uns in der Zeit fortrückend.

Um die Resultate zusammenzufassen, so entsteht die Zeitvorstellung durch Verschmelzung der zwei Reihen, deren eine nach der Erinnerung, die andere nach der Causalverbindung gebildet ist, und durch Abstraction von den einzelnen Gliedern der Reihe. Dem Vor und Nach liegt die einseitig gegebene Erinnerung zu Grunde. Die Gegenwart hat nur Bezug auf das Bewußtsein eines einzelnen Zeitmoments, und ist darin der gegebene Theil.

10. Die Idee des menschlichen Körpers.

Den menschlichen Körper denken wir uns 1) als Körper in das Bereich der Dinge gehörend; 2) die Eindrücke von den Dingen mittelst der Sinnesorgane der Seele zuführend; 3) die Einwirkung der Seele auf die Dinge vermittelnd. Wir denken uns ferner, daß die Seele im Körper ist, und ihn belebt, seinen Organismus erhält.

Die zweite und dritte Eigenschaft ist für die Wissenschaft, welche bloß nach dem Grunde der Erscheinung fragt, unerklärlich. Indem wir statt dessen nach dem Grunde und Inhalte der Vorstellung fragen, löst sich das Räthsel ganz einfach.

Da die Seele alle räumlichen Verhältnisse in sich vereinigt, so ist sie selbst offenbar von allen räumlichen Unterschieden frei,

und hätte daher keinen Ort im Systeme des Raumes, während sie jedem Dinge einen solchen beilegt, wofern nur diese Operation vollkommen ausgeführt wäre. Nun zeigt sich aber, daß, wenn es dabei sein Bewenden hätte, die den Dingen beigelegten Orte in causaler Beziehung nicht harmoniren würden. Sehen wir z. B. einen und denselben Gegenstand von verschiedenen Seiten oder aus verschiedenen Entfernungen an, so sind die auf ihn allein bezogenen Sinneseindrücke verschieden, und doch ist in dem Dinge selbst kein Grund der Verschiedenheit aufzufinden. Hierdurch sind wir genöthigt, die Sinneseindrücke auf einen zweiten Ort, hier den des Auges, zu beziehen, in dessen Veränderung wir den Grund der Veränderung des Eindrucks suchen. Der Ort des Auges ist also (ganz unabhängig von dem Orte, wo wir das körperliche Auge als Gegenstand der Sinne wahrnehmen) rein hinzugedacht, und dem Gedanken liegt derselbe Eindruck, wie dem des Dinges, zu Grunde. Nun finden wir aber außerdem an demselben Orte einen körperlichen Gegenstand, welcher von dem gesehenen Gegenstande eine nachweisbare Einwirkung erhält, und letztere entspricht in ihren Verschiedenheiten genau den Eindrücken. So ist hinreichende Veranlassung da, beide Vorstellungen in eine einzige zu verschmelzen, und das gegenständliche Auge zugleich als das empfindende zu betrachten. Ein Gleiches findet bei den Eindrücken anderer Sinne statt; die Orte der Empfindung sind zwar verschieden, finden sich aber alle an einem und demselben Körper, und dieser ist der Leib.

Wir haben hiermit die Idee der Sinnesorgane, insofern sie nur das ihnen zufällig vorgeführte aufnehmen, aus den Sinneseindrücken abgeleitet. Ihre Bedeutung besteht demzufolge darin, daß sie die räumlichen Verhältnisse so corrigiren oder umgestalten, daß man aus ihnen eine mit der Causalidee übereinstimmende Raumidee bilden kann. Hier ist der genetische Zusam-

menhang von dem Sachverhältniß in der gemeinen Vorstellung wohl zu trennen. Letztere betrachtet die Sinnesorgane als unentbehrlich, um sinnliche Vorstellungen zu gewinnen. Die genetische Reihenfolge hingegen ist, daß die sinnlichen Vorstellungen schon da sind, ehe man an die Organe denkt: man braucht nicht erst an die Augen zu denken, um Farbe, Gestalt zu denken; wohl aber wird man dazu genöthigt, wenn man hernach die verschiedenen Gestalten in Einklang bringen will.

Die Sinnesorgane in Gemeinschaft mit andern Körpertheilen haben nun aber noch eine zweite unterscheidende Eigenschaft vor andern Dingen, nämlich die, daß sie dem Willen der Seele Folge leisten. Gegeben ist in dieser Erscheinung nur die Bewegung der Körpertheile (oder genauer: die Sinneseindrücke, welche der Idee ihrer Bewegung zu Grunde liegen). Diese Bewegung ist frei oder unwillkürlich, jenachdem sie mit einer unmittelbar vorausgehenden oder gleichzeitigen Vorstellung übereinstimmt oder nicht, wo jedoch letztere nicht aus derselben gegebenen Vorstellung stammt, sondern anderswoher entnommen ist. Ehe daher die Seele Vorstellungen gewonnen hat, werden auch keine freien Bewegungen stattfinden. Erst nachdem sie öfters wahrgenommen hat, daß gewisse wiedererzeugte Vorstellungen von übereinstimmenden gegebenen Vorstellungen begleitet sind, wird sich an erstere die Erwartung der letztern anknüpfen. Wegen der Uebereinstimmung trägt sich die Eigenschaft der erstern auf die letztere über. Jene war frei erzeugt, d. h. sie stand mit keiner andern in der bekannten Causalverbindung gegebener Erscheinungen; daher erscheint nun auch die gegebene Bewegung als eine freie; die Seele war es, die die Bewegung dachte, sie ist durch gleiche Uebertragung auch das, was bewegt.

Indem ferner die Bewegung des Körpers in die Causalverbindung der an den übrigen Dingen vorhergehenden Erscheinungen als Glied eintritt, bildet der Körper die Causalvermit-

telung zwischen der Seele und den Dingen. Ebenso erscheinen nun die Sinnesorgane als Mittel.

Verfolgt man nun aber die durch die Leibesbewegung vermittelte Causalreihe von der Wirkung nach der Ursache hin, so tritt ein Gedanke als Ursache einer gegebenen Erscheinung auf; es würde also die Causalreihe unter den gegebenen Erscheinungen an einer Stelle abbrechen, mithin die freie Bewegung eine Ausnahme und Störung der Naturgesetze sein. Allein solche Ausnahmen hat die Natur durchgehends vermieden, oder wenigstens unsern Blicken entzogen; und so finden wir auch für die freie Bewegung hinreichende natürliche Ursachen. Die Bewegung der Glieder folgt, soweit sie durch Muskeln und Knochen bewirkt wird, genau den mechanischen Gesetzen, auch die Bewegung der Muskeln läßt sich noch zurückführen auf die durch die Nerven zugeführte elektrische Kraft, deren Wesen wir noch nicht hinreichend kennen, um ein abweichendes Verhalten gegen ihre sonstigen Gesetze nachweisen zu können. Entweder ist also die wirklich vorhandene Abweichung unter zur Zeit noch nicht ergründeten Naturgesetzen der Erkenntniß entzogen, oder die Reihe der Zurückführungen auf noch unbekannte Kräfte geht ins Unendliche fort.

Diese innern Vorgänge sind jedoch für unsern gegenwärtigen Zweck von gar keiner Bedeutung, denn sie tragen nicht das mindeste zur Entstehung der Idee einer freien Bewegung bei. Wenn wir die Hand bewegen, so denken wir nur an die Hand, nicht an die Muskeln; und da die Muskelbewegung erst später erkannt wird, so kann man nicht die Vorstellung der Handbewegung daraus ableiten wollen. Während nun die ursachliche Erkenntniß nur bis auf einen gewissen Punkt vorgedrungen ist, und voraussehen kann, daß sie nie zu Ende kommt: so gelangt die Ableitung der Vorstellung ohne alle Schwierigkeit an ihr Ziel, da die Uebereinstimmung der gedach-

ten und wirklichen Bewegung die Erklärung des Gedankenganges unzweifelhaft darlegt. Was bisher immer als das Schwerste betrachtet worden ist, nämlich die Erklärung der Verbindung zwischen Seele und Leib, ist demnach gerade das Leichteste; wenn man nur nicht die Vermittelung durchaus in innern Vorgängen finden will, sondern umgekehrt vom Gedanken unmittelbar zur äußern Bewegung, und von dieser zu den innern Vorgängen übergeht. Ist alsdann gleich die Untersuchung nicht beendigt, so fällt doch die Lücke weg, und die Frage ist nur noch eine rein physische.

Wir haben jedoch noch die obengenannte unfreiwillige Bewegung zu berücksichtigen, bei welcher keine volle Uebereinstimmung mit dem Gedanken vorhanden ist, und wo meistens gar kein Gedanke vorausgeht. Hier findet das gemeine Bewußtsein und noch mehr die Wissenschaft natürliche Ursachen der Bewegung, keine von beiden hinreichende. Um dieselben zu ergänzen, wird eine unbekannte Lebenskraft untergelegt, welche sich dann leicht mit der Seele identificirt, weil diese als Ursache der freien Bewegung betrachtet wird. So wird die Seele erste Triebfeder des Organismus und jeder innern Bewegung des Körpers, von der wir kein Bewußtsein haben; und wir haben hiermit die letzte Eigenschaft des Körpers abgeleitet.

11. Die Idee des gemeinschaftlichen Weltbesitzes.

So lange alle sinnlichen Gegenstände allein in den Empfindungen bestehen, giebt es natürlich ebensoviel Welten, als es Seelen giebt. Jede empfindet für sich, und hat daher ihre eigne Welt. Es ist zu erklären, wie wir zu der Vorstellung einer gemeinschaftlichen Welt kommen, die nicht nur für alle Seelen dieselbe ist, sondern sogar unabhängig von allen Seelen fortbesteht, auch wenn sie nicht dawären.

Nach dem Bisherigen hat dieß keine Schwierigkeit mehr. Die Empfindungen aller Seelen, so verschieden sie auch sein mögen, stehen in einer solchen Harmonie, daß, wenn jede die ihrigen auf Dinge bezieht, diese völlig übereinstimmend ausfallen. Nun findet eine jede in ihrer Welt von Dingen außer ihrem eignen Körper die Körper anderer Seelen vor, ähnlich an Gestalt und Aeußerungsweise. Sie betrachtet daher die letztern, wie sie ihren eignen Körper zu betrachten gewohnt ist, schreibt ihnen ein gleiches Leben, eine gleiche Seele zu, legt den Aeußerungen gleiche Gedanken unter, und den Gedanken wieder die gleiche Weltanschauung sowie die gleichen Grundoperationen, auf welche sich das Denken stützt. Da sich die vorausgesetzte Uebereinstimmung überall bestätigt, so betrachtet jede Seele ihre eigne Welt von Dingen als dieselbe, in welcher auch die andern Seelen leben.

So wird die gemeinschaftliche Welt von Dingen das Band zwischen den Seelen, durch welches es ihnen möglich wird, von ihren Gedanken und Vorstellungen Kunde zu erhalten, und auf dieselben einzuwirken. Die ausgebildete Anwendung dieses Vermögens ist die Sprache. Der Vorgang bei einer solchen Mittheilung ist demnach der, daß eine Seele in ihrer Welt von Dingen Veränderungen bewirkt, welche von gleichen Veränderungen in der Vorstellung anderer Seelen begleitet sind, und indem sie bestimmten Gedanken entsprechen, die sich durch Gewohnheit daran knüpfen, einen gleichen Gedankengang in den andern Seelen hervorrufen. Es würde sich hieran die Aufgabe schließen, die Sprache, wie sie besteht, in ihren sämmtlichen Elementen ihrer Entstehung nach zu entwickeln; was uns jedoch zu weit von unserm Ziele abführen möchte, wenn wir es hier unternehmen wollten. Dagegen dürfen wir nicht unterlassen auf einige Umstände aufmerksam zu machen, welche schon hier von Wichtigkeit sind.

1) Eine Sprache ist erst möglich nach geschehener Umgestaltung der gegebenen Vorstellung in der beschriebenen Weise. Denn für's erste ist nicht die gegebene Vorstellung den Seelen gemein, sondern erst die daraus gewonnene Dingvorstellung; ehe diese vorhanden ist, fehlt also jede Vermittelung. Ferner muß die Uebereinstimmung der Dingvorstellung vorausgesetzt werden, also mit der ersten Idee die sechste dasein, welche wiederum die des menschlichen Körpers und des Raumes nöthig hat. Die der Zeit ist an sich unentbehrlich, schon weil ohne sie die Geltung des Gedankens während der Mittheilung aufhören würde; und fehlte die der Causalität, so würde letztere, obgleich sie stattfinden könnte, aus lauter Einzelheiten bestehen. Wir können demnach sagen: Die Sprache wurzelt in der gemeinen Vorstellung.

2) Die sechs Grundideen, welche allen Seelen gemeinsam sind, und für alle Zeit dieselben bleiben, sowie alles Einzelne, was sie ausmacht, die Dinge u. s. w., können an sich nicht Gegenstand der Mittheilung sein; sondern nur das, was nicht völlig gemeinsam und von der Zeit abhängig ist, also namentlich die Sinneseindrücke oder Erscheinungen. Das letztere bedarf jedoch stets zur Mittheilung des erstern; daher werden sich in jedem Satze zwei verschiedene Elemente finden: ein von der Zeit unabhängiges, das Subject, und ein an die Zeit gebundenes, das Prädicat. Letzteres enthält den ganzen mitzutheilenden Gedanken, ersteres soll nicht mitgetheilt werden, sondern ist nur nöthig zur Mittheilung des andern. Die Nothwendigkeit der Zusammensetzung jedes Urtheils aus einem substantivischen Subject und einem verbalen Prädicat geht also ganz einfach aus der Idee der vermittelnden Dingwelt hervor.

Kehren wir wieder zu unserm Hauptgegenstand zurück, so ist die Idee einer gemeinschaftlichen Welt bereits abgeleitet, und aus ihr geht die ihrer unabhängigen Existenz leicht hervor,

da die Welt dieselbe bleibt, mögen viel oder wenig Seelen in ihr sein.

Hiermit können wir die deductive Untersuchung füglich beschließen. Die abgeleiteten Ideen sind gerade diejenigen, welche durch ein Bild in concrete Anschauung übergegangen sind, und dadurch die Kennzeichen ihres Ursprungs verloren haben: wir wollen sie in der Folge die concreten Ideen nennen, wenn auch das Wort im gewöhnlichen Sinne nur einige derselben trifft. Alle übrigen, z. B. die der Gattung und Einheit, bestehen noch in ihrer abstracten Auffassung, und bieten der Ableitung kein wesentliches Hinderniß mehr.

12. Bedeutung der Umgestaltung der Vorstellung für die Erkenntniß.

Wir haben bisher die Lösung unserer zu Anfang gestellten speciellen Aufgabe, nämlich eine Ansicht darüber zu gewinnen, auf welchem Wege sich die gemeine Weltanschauung gebildet habe, als einziges Augenmerk festgehalten, ohne uns auf irgend welche Folgerungen einzulassen. Zweck und Veranlassung hingegen haben wir ohne weitere Prüfung von Locke aufgenommen, dessen leitendes Motiv dabei war, den Gebrauch unklarer Ideen aus der Philosophie zu verbannen. Wenn nun auch hiermit die Nothwendigkeit seiner Untersuchung begründet ist, wenn wir also daraus sehen, daß ohne sie keine Philosophie bestehen kann: so verlangt man doch auch billigerweise nach der Erörterung der positiven Seite, d. i. nach der Beantwortung der Frage: Welche Bedeutung hat nun die genetische Untersuchung für die Philosophie, d. i. für die Wissenschaft von der Erkenntniß? Ihr muß jedoch eine andere Frage vorausgehen, welcher die drei Empiriker noch gar keine specielle Aufmerksamkeit gewidmet haben, nämlich: Welche Bedeutung hat der

Gegenstand der Untersuchung, die Umgestaltung der Vorstellungen, für die Erkenntniß?

Wir wollen mit einer vorausgehenden Bestimmung, was Erkenntniß sei, dem Ergebniß nicht vorgreifen, sondern uns für's erste beobachtend verhalten. Betrachten wir die Umgestaltung im Ganzen, so bedarf es wohl keines Nachweises, daß sie unentbehrliche Grundlage aller Erkenntniß ist: all unser Denken, sowie die gesammte Sprache setzt, wie wir gesehen haben, die concreten Ideen voraus. Ein Gleiches läßt sich jedoch auch leicht von den einzelnen Operationen zeigen, durch welche sie zu Stande gekommen ist. Es haben dazu nur drei mitgewirkt: die Verbindung gegebener Sinneseindrücke, die Abstraction und die bildliche Uebertragung. Die erste giebt der Idee ihren Inhalt; die zweite bedingt ihren Gebrauch, denn wir haben eben die Vielheit in eins zusammengefaßt um sie zu entbehren. Beide sind übrigens als Acte des Erkennens bereits anerkannt, da sie bei der Bildung jedes Gattungsbegriffs in Anwendung kommen. Gerade hieraus geht aber die Unentbehrlichkeit der dritten Operation hervor. Denn ohne sie würde jedes Ding ein Begriff sein. Wäre nicht die Idee eines Baumes in concrete Anschauung übergegangen, wie sollte man den Gattungsbegriff Baum von dem Begriffe „dieser Baum" deutlich genug unterscheiden?

Wir können jedoch in unserer Behauptung weiter gehen. Sind Verbindung und Abstraction bei der Bildung der Gattungsbegriffe Acte des Erkennens, warum sollten sie es nicht auch bei der der Dingvorstellung sein? Wir fragen daher: Kann die gesammte in Rede stehende Umgestaltung Erkenntniß genannt werden?

Sowohl die Art und Weise des Vorgangs als auch das Ergebniß desselben ist ganz ähnlich dem, was wir bei jeder Erkenntniß beobachten können. Durch die erste Operation werden

Wahrnehmungen angesammelt, durch die zweite auf ein Allgemeines bezogen, durch die dritte wird das Erworbene abgeschlossen und auf demselben ein neuer fester Boden gewonnen, auf den sich weiter bauen läßt.

Betrachten wir ferner das Ergebniß der Umgestaltung, so finden wir, daß der Mensch nach Vollendung derselben zu Ueberzeugungen gelangt ist, die für die Erkenntniß von der höchsten Wichtigkeit sind. Jede der sechs Ideen enthält wenigstens eine solche. Die Idee der reellen Substanz enthält die, daß es keine Erscheinung giebt ohne eine Materie, an der sie vorgeht; die der Causalität, daß alle Erscheinungen erklärbar durch Ursachen sind; die des Raumes, daß sie stets in demselben Systeme von drei Dimensionen enthalten sind; die der Zeit unter andern die, daß eine Zukunft ebenso aus der Gegenwart, wie diese aus der Vergangenheit, hervorgehen wird; die des menschlichen Körpers, daß die Aufnahme der Eindrücke von der Richtung unserer Sinne abhängt; die des gemeinschaftlichen Weltbesitzes, daß die Seelen aller Menschen ihre Vorstellungen auf dieselben Dinge beziehen.

Diese im Einzelnen gemachten Wahrnehmungen sind durch eine Erfahrung, die im Anfang aller Anwendung von Schlüssen entbehrte, und ohne klares Bewußtsein, daß und wie sie vor sich gieng, sehr bald in Ueberzeugung übergegangen, ohne bewußte Berechtigung über die Grenzen der Erfahrung hinaus bis zur vollständigen Allgemeinheit ausgedehnt worden: und dennoch hat ihre Gültigkeit alle spätere Erfahrung, alle Wissenschaft überdauert, ist nie widerlegt, selbst von der Philosophie (vielleicht) nie bezweifelt, sondern im Gegentheil sehr häufig als das unmittelbar gewisse hingestellt worden.

Da nun ungeachtet aller besonderer Bestimmungen und Forderungen, welche der eine und andere in den Begriff wahrer Erkenntniß hineinziehen möchte, die Gewinnung einer Ueber-

zeugung unstreitig ihr wichtigstes Merkmal ist, so müssen wir auch mit Verwerfung aller willkürlichen Einschränkungen des Wortsinns, die Erwerbung jener Ueberzeugung, somit die gesammte Umgestaltung, Erkenntniß nennen, und sagen: Der Mensch hat schon viel und wichtiges erkannt, ehe er zum reflectirenden Bewußtsein kommt.

Wir fragen weiter: Welche Stellung nehmen nun die Erkenntnisse des gemeinen Bewußtseins in der Gesammtheit der menschlichen Erkenntnisse ein? Offenbar sind sie die niedrigste Stufe ihrer Entwickelung, da sie allen andern zu Grunde liegen; auch unterscheiden sie sich durch die geringen Mittel, welche dabei in Anwendung gebracht sind; denn sie sind ohne Hülfe von Schlüssen, und überhaupt ohne Controlle des Verstandes zu Stande gekommen. Gleichwohl sind sie die sichersten von allen: es gab nur einen Weg; Abweichung war nicht möglich. Sie waren also nicht im Besitz der Mittel, und bedurften derselben nicht. Anders ist es mit den Erkenntnissen, welche auf dem Boden der gemeinen Vorstellung stehen. Hier theilen sich die Wege; sie müssen sich den ihrigen mit Bewußtsein wählen, und können keinen sichern Schritt thun ohne Theorie, denn mit der Beobachtung stellt sich sogleich die Frage ein, wie beobachtet werden müsse: d. h. sie besitzen die Mittel, und bedürfen ihrer. Das Verhältniß ist demnach das: Im Anfang kann die Erkenntniß den Weg nicht verfehlen: sie hat keinen Wegweiser, und bedarf keines solchen. In gleichem Maße, wie sie mehr wegweisende Principe gewinnt, wird auch der Weg zweifelhafter. Es ist also immer die Hülfe da, wo zuerst das Bedürfniß erscheint. Aus diesem Verhältniß folgt wiederum, daß die Erkenntniß jederzeit die Mittel ihres Vordringens und ihrer Sicherstellung benutzen muß, welche ihr auf der eben erreichten Stufe zu Gebote stehen. In der Befolgung dieser Regel liegt, um es bei

dieser Gelegenheit zu sagen, der ganze Vorzug und der einzige Unterschied der Empirie gegenüber der sogenannten Speculation, und zugleich der Grund, warum jene in den Wissenschaften glänzende Entdeckungen macht, diese noch immer an ihrem Anfang laborirt.

Kehren wir jetzt zu unserer Hauptfrage zurück: Welche Bedeutung hat die Ableitung der Ideen für die Wissenschaft von der Erkenntniß? — so giebt uns die letzte Bemerkung Gelegenheit, einer sehr gewöhnlichen falschen Auffassung entschieden entgegen zu treten. Man folgert nämlich häufig so: Sind die Ideen, wie z. B. die des Seins, des Raumes u. a. dadurch zur Klarheit gebracht worden, daß wir sie auf ihre Quelle zurückgeführt haben, so wird in dieser Quelle ein sichererer Boden für den Bau der Erkenntniß sein, als in den Ideen selbst. Man sieht daher den Zweck der Ableitung darin, die Ideen aus der Wissenschaft wegzulassen, und das, wovon sie stammen, statt derselben einzuführen. Ein Gleiches folgerte Berkeley — aber, wohl zu bemerken, aus dem entgegengesetzten Ergebniß, nämlich daraus, daß die Idee des Dinges durch ihre Quelle nicht begründet sei. Es würde daher gegen Thatsachen verstoßen, wenn man aus dem Umstande, daß Berkeley's Forderung (statt der Dinge stets ihre Merkmale zu denken) unausführbar ist, einen Rückschluß auf die genetischen Ableitungen machen wollte; denn die Forderung gieng eben aus der nicht geschehenen Ableitung hervor, und ist für uns nicht bloß durch die Unmöglichkeit sie auszuführen, sondern auch durch das Wegfallen ihres Grundes widerlegt. Daß sie jedoch auch der Natur der Sache nach unzulässig ist, geht aus der obigen Bemerkung hervor. Die Idee selbst ist eine Leistung der Erkenntniß, und wird, sobald diese weiter vordringen will, ein Mittel, welches sie dazu nie mehr entbehren kann. Die Erkenntniß hat für die einzelnen, wechselnden Eindrücke das

Ding gesetzt; wir können nicht, ohne diesen ihren Anfang zu vernichten, das Umgekehrte thun. Es ist folglich eine falsche Auffassung der Ableitungen, wenn man ihren Zweck darin sieht, die Ideen durch ihren Inhalt oder ihre Quelle zu ersetzen.

Ferner können wir, obgleich sich Locke in diesem Sinne ausspricht, die Ansicht nicht gelten lassen, als wenn die Anwendbarkeit der Ideen so unbedingt von der Einsicht in ihren Ursprung abhienge, daß sich ohne dieselbe überhaupt keine sichere Erkenntniß auf sie bauen ließe. Locke hatte damals, wie es scheint, bloß die Philosophie im Sinne; Berkeley ließ den Gebrauch der Dingvorstellung im gemeinen Verkehr zu, weil es hier nicht auf Genauigkeit ankomme; und Hume, der schon die Fortschritte der Naturwissenschaften beobachten konnte, wollte selbst diesen die praktische Anwendung der Causalvorstellung nicht nehmen. Schon diese Bemerkungen weisen darauf hin, daß ein Unterschied zu machen ist. Was uns betrifft, so sind wir durch die Beobachtung der bestehenden Wissenschaften, welche die Ideen ohne Ableitung voraussetzen, und zu deren Begründung wir offenbar durch die Ableitungen nichts beitragen würden, hinreichend belehrt, daß die Anwendbarkeit der Ideen und die Sicherheit der darauf bauenden Erkenntnisse nicht im Mindesten durch die Einsicht in ihren Ursprung bedingt ist. Das Vertrauen, welches wissenschaftlichen Erkenntnissen zu Theil wird, richtet sich doch zuletzt nach ihren Erfolgen; und die Sicherheit derselben ist so vollkommen in der Erreichung ihres Zieles, in der Gewinnung fruchtbarer Principe verbürgt, daß die Quelle, woraus sie hervorgegangen sind, gar keine Beachtung mehr findet.

Nichtsdestoweniger bleibt der Beweggrund Locke's zur Ableitung der Ideen auch jetzt noch gültig. Sind dieselben nicht bloß Mittel, sondern Gegenstand der Erkenntniß; will man über ihr Wesen urtheilen, und überhaupt die Wege der Er-

kenntniß erforschen: dann darf man auch nicht die Untersuchung in der Mitte anfangen, sondern muß den ganzen Entwickelungsgang von vorn an verfolgen; sonst wird man von Sein, Nothwendigkeit u. s. w. wie der Blinde von der Farbe reden. Wenn also die Ideen, ehe sie auf ihre Quelle zurückgeführt worden sind, unklar genannt werden, so hat dieß folgenden Sinn. Diejenigen Elemente derselben, welche von keiner Anwendung für die Folge sind, sind in Vergessenheit gekommen — denn eben ihre Entbehrlichkeit war ja die schätzbare Frucht jener Ideen — und die hinzutretende bildliche Anschauung hat viel dazu beigetragen, das eigentliche Wesen der Ideen in Dunkel zu hüllen. Da wir uns also, bei voller Fähigkeit die Ideen zu gebrauchen, nicht mehr dessen bewußt sind, was ihnen zu Grunde liegt, so soll uns ihre Ableitung über ihr Wesen und ihren Inhalt aufklären, damit wir mit offenen Augen untersuchen können, und wissen, was wir vor uns haben.

Dieser Zweck scheint vielleicht ein sehr beschränkter zu sein, und die eigentliche Untersuchung, von der noch gar nicht die Rede gewesen, nur vorzubereiten. Wie viel indes durch seine Erfüllung schon geleistet ist, wollen wir in den zwei folgenden Abschnitten sehen, wo wir die Forderungen, welche die Philosophie zu erfüllen hat, damit vergleichen werden. Die nächste Veranlassung zu dieser Zusammenstellung bietet uns folgender Umstand.

Obgleich sich unsere gesammte Untersuchung an das gemeine Bewußtsein anschloß, und dasselbe in seinem vollen Rechte anerkannte, so lag es doch in ihrer Aufgabe, aus demselben herauszutreten, und sich von ihm dermaßen zu entfernen, daß es nicht zu verwundern ist, wenn jenes an den aufgestellten Thatsachen Anstoß nimmt, was vielleicht die heutige Philosophie noch mehr thun wird. Wir müssen daher darauf rechnen, Einwänden zu begegnen, welche das eine und andere ungereimt

finden, so daß sich der Geist dagegen sträube es anzunehmen, wenn auch kein schlagender Grund dawider aufzubringen sei — d. h. die aus unsern Untersuchungen hervorgehenden Ansichten sind großentheils parador. Nun ist es das gewöhnliche Schicksal paradorer Ansichten, daß sie von der einen Seite gemieden und umgangen werden, während sie von der andern immer wieder neu auftauchen und Spaltungen hervorrufen. Manche also erkennen Vorurtheile stillschweigend als gültige Gründe an, die andern ignoriren sie, ohne ihr Recht zu prüfen. Das Unrecht ist alsdann auf beiden Seiten. Was einmal begründet ist, kann durch ein Vorurtheil nicht umgestoßen werden, sondern muß sich auch gegen die allgemeine Meinung behaupten. Das Einschlagen eines sichern Mittelwegs aus Mißtrauen gegen die eigne Verstandesschärfe führt gewöhnlich zu schiefen Urtheilen, welche schädlicher sind als falsche. So haben wir denn auch während der Untersuchung nicht danach gefragt, ob unsere Ansichten parador sind oder nicht.

Allein parador dürfen sie nicht bleiben, wenn sie etwas nützen sollen, wenigstens für die nicht, welche der Sache auf den Grund zu gehen bemüht sind. So lange sie es sind, läßt sich annehmen, daß eine Seite des Gegenstandes unberührt geblieben ist. Unbestimmte Einwände und Vorurtheile (sofern sie nicht Personen eigenthümlich sind) sind jedenfalls für sich Erscheinungen, die ihre Ursache im Gegenstande selbst haben, Erklärung zulassen und fordern. Ihr Fortbestehen zeigt ferner, daß es außer den Grenzen der gemeinen, sinnlichen Vorstellung Ueberzeugungen giebt, in denen sie wurzeln, und welche fester stehen als ein einzelnes Räsonnement. Solche sind die Grundsätze der Moral und der Wissenschaft. Indem wir also die möglichen Einwände danach von einander scheiden, je nachdem sie in den erstern oder letztern ihren Halt haben, wollen wir ihnen dadurch begegnen, daß wir die sämmtlichen Eigenthüm-

lichkeiten der entwickelten Ansicht an den Forderungen prüfen, welche Moral und Wissenschaft an sie machen können. Unser Zweck ist dabei weder aus den bestehenden moralischen und wissenschaftlichen Grundsätzen einen Schluß auf die Richtigkeit unserer Ansicht zu machen, noch umgekehrt aus philosophischen Ergebnissen irgend welche Folgerungen in Betreff der erstern zu ziehen; sondern allein, jede Kluft, die durch Vernachlässigung einer Seite des Gegenstandes zwischen den Grenzen der verschiedenen Gebiete geblieben sein möchte, zu ermitteln, und durch Hinzufügung der nöthigen Bestimmungen zu beseitigen; wodurch freilich auch die Ansicht selbst an Klarheit und Festigkeit gewinnen muß.

13. Forderungen der Moral.

Betrachtet man, wie es dem Vorigen zufolge unsere Aufgabe mit sich bringt, die Ergebnisse unserer Ableitungen in Vergleich mit den gangbaren Ansichten, so wird man vielleicht die Bemerkung machen, daß die Ableitungen derselben Ideen in ganz ähnlicher Weise bereits einzeln von verschiedenen Philosophen gemacht worden sind, während gleichwohl ihre Ansichten über das Sachverhältniß weit von der unsrigen entfernt bleiben. Dieß zu erklären ist nicht schwer. Zu unserer Ansicht konnte eine einzelne Ableitung nicht führen, sondern erst eine vollständige Zurückführung der gemeinen Vorstellung auf die gegebene; und eine solche war nicht möglich, so lange unberührt von allen werdenden Vorstellungen eine Wirklichkeit stehen blieb, die an jene überall ihren Anspruch behauptete. Die Ableitung der Wirklichkeit selbst als eines Gedankens ändert mit einemmal das ganze Sachverhältniß um: der Dualismus des Wirklichen und Gedachten verschwindet; die Seelen werden das einzig ursprünglich wirkliche, welches der sinnlichen Welt erst seine

Wirklichkeit mittheilt. Dieß Ergebniß ist allerdings eigenthümlich, und geeignet Bedenken zu erregen. So lange man andere Ideen auflöste, konnte man den Standpunkt des Denkens ruhig beibehalten; löst man hingegen die Wirklichkeit auf, so scheint gleichsam der Boden, auf dem man gestanden, zu schwinden, und man fragt, worauf man alsdann stehen wird.

Um nun jedem Bedenken, welches sich gegen die Ansicht einer entstandenen Wirklichkeit erheben könnte, auf den Grund zu gehen, fragen wir, inwiefern sie mit unsern moralischen Begriffen in Einklang steht. Die Moral ohne Zweifel bedarf eines materiellen Bodens; denn sie knüpft sich, wenigstens von Anfang, immer an wirkliche sinnliche Dinge an. Daher ist auch jederzeit die Anerkennung der Wirklichkeit als Forderung der Moral angenommen worden. Von dieser Seite trifft jedoch auch unsere Ansicht kein Bedenken. Die Wirklichkeit der Materie, soweit sie die Gegenwart, d. i. die Zeit des Handelns betrifft, wird der Seele durch sie nicht geraubt. Und mehr wird nicht erfordert; denn daß die Welt von jeher, unabhängig, durch sich selbst, und in Ewigkeit bestehe, ist weder eine Forderung der Moral, noch überhaupt eine gerechtfertigte Ansicht, vielmehr eine Täuschung, welche der klaren Einsicht in das Sachverhältniß vielfach im Wege steht.

Um nur einen Punkt zu nennen, so ist sie ein Hauptgrund, den Zweck des Erdenlebens auf dessen Dauer zu beschränken, dasselbe für in sich abgeschlossen, und alles Jenseitige für etwas dem Irdischen ganz fremdes zu halten, das uns, eben weil wir nichts davon wüßten, auch nichts angienge. Nach unserer Betrachtung hingegen ist die Welt der Dinge nicht von Anfang wirklich gewesen, sie ist es jetzt, aber schon in diesem Leben können wir wahrnehmen, daß sie nicht das bleibt, was sie ist. Sie war, als sie wirklich wurde, nur sinnlich; mit der Zeit gewinnt sie eine höhere Bedeutung durch ihr Verhält-

niß zur Moral, wenn wir sie als Besitz, oder als Gegenstand wahrer oder unwahrer Aussagen, überhaupt als bedingende Grundlage unserer Handlungen ansehen. In diesem Verhältniß ist wiederum das sinnliche Element das untergeordnete, und dient nur dem moralischen als Mittel zum Zweck, da wir noch nicht fähig sind, das letztere ohne Materie zu denken und festzuhalten, sondern es erst in seiner materiellen Gestalt uns aneignen müssen. Ist der Zweck der sinnlichen Welt erreicht, so wird sie überflüssig, und fällt mit dem Tode weg, während die Seele das vom sinnlichen befreite moralische Element in das künftige Leben mit hinübernimmt. So steht das Leben der Seele nach dem Tode im engsten Zusammenhang mit dem irdischen, dessen vorauserwartete Zweckerfüllung es ist. Dieser Auffassung kann aber die Ansicht von einer unbedingten, unabhängigen Existenz der Sinnenwelt nur hinderlich sein; denn sie verleitet dazu, die letztere als unser festestes und sicherstes Besitzthum, das moralische Element nur als Ergänzung gewisser Mängel zu betrachten.

Nun hat aber das Vorurtheil, nach welchem wir eine durch sich selbst existirende Sinnenwelt nöthig haben, noch eine moralische Stütze, nämlich in dem Bedürfniß einer objectiven Wahrheit, welche vor dem Erkennen da ist. Die Wirklichkeit, wie wir sie den Dingen zuschreiben, ist nur eine selbstgemachte, die erst mit der Erkenntniß entsteht, und läßt daher das Suchen nach Wahrheit unbefriedigt. Allein hier liegt der Irrthum darin, daß man die Wahrheit da sucht, wo sie nicht zu suchen ist; gleichwie wenn jemand in einer Fabel die Wahrheit vermißt, weil er nur daran denkt, ob die erzählte Begebenheit sich zugetragen hat oder nicht, ohne sich auf die eigentliche Meinung des Erzählenden leiten zu lassen. Die Erkenntniß der Dingwelt an sich enthält in der That keine Wahrheit; sie ist nur ebenso nöthig als das Auffassen der Erzählung für den,

welcher den wahren Sinn der Fabel verstehen will. Wir erkennen die Gesetze der sinnlichen Natur, indem wir sie bilden; um aber die Wahrheit zu finden, die in ihnen liegt, dürfen wir sie nicht selbst für Wahrheiten nehmen, sondern müssen unsern Blick frei behalten für ihren Zweck, welcher weit darüber hinausgeht.

Nachdem wir nun gesehen haben, daß in unsern Ableitungen und deren Ergebnissen nichts eigenthümliches liegt, was nicht in vollem Einklange mit unsern moralischen Begriffen stünde; wollen wir auf gleiche Weise die Quelle, aus der wir ableiten, betrachten. Wären die Sinneseindrücke, auf die wir zurückgehen, als ganz beliebig angenommen, und nachgewiesen worden, daß man unter allen Umständen die gemeine Vorstellung daraus entwickeln könnte, so bliebe hier nichts weiter zu erörtern. Allein wir haben zu wiederholtenmalen erklären müssen, daß die Umgestaltung nur gelang wegen einer gewissen Harmonie in der gegebenen Vorstellung. Zur Bildung der Dingvorstellung war es nöthig, daß die Sinneseindrücke sich jederzeit so gruppirt vorfanden, daß die zusammengefaßten Gruppen ein bleibendes Band behielten; zur Bildung der Raumidee mußten alle räumlichen Verhältnisse in dasselbe System von drei Dimensionen passen; um eine freie Bewegung denkbar zu machen, mußte die gegebene Bewegung des Körpers gerade so ausfallen, wie sie vorher gedacht war. Es mußte die Körperbewegung eines andern von einer völlig entsprechenden in meiner Vorstellung begleitet sein, und es war noch vieles andere wunderbare Zusammentreffen nöthig, um die Ausführung aller beschriebenen Operationen zuzulassen.

Wir haben uns bisher damit begnügt zu sagen, diese Harmonie sei da, und darum seien die Operationen gelungen. Jetzt haben wir ihr Vorhandensein als eine Eigenthümlichkeit aufzufassen, welche für sich die Aufmerksamkeit in Anspruch zu neh-

men fähig ist. Wollten wir sie übergehen, so würden wir als zufällig und verhältnißlos stehen lassen, was so augenscheinlich einen Zusammenhang kund giebt: das Ergebniß würde, obwohl richtig, doch parador sein.

Fürs erste müssen wir nachdrücklich hervorheben, daß die Erklärung der Harmonie nicht in den Ideen selbst, also weder in der gegebenen Sinnlichkeit, noch in irgendwelchen daraus abgeleiteten Gedanken und Vorstellungen gesucht werden darf, weil erstere an sich nichts erklären kann, und letztere erst durch die Harmonie bedingt sind. Fragen wir nach dem Warum und Woher jener Harmonie, so hat die Frage erst Sinn durch letztere. Oder legen wir der Natur selbst die Kraft bei, aus der sie sich erklären soll, so hat auch wieder die Kraft nur Sinn, nachdem wir die Harmonie wahrgenommen haben. Eine bloße Täuschung aber ist es, wenn man die vorgefundene Kraft aus einer absoluten Kraft, das vorgefundene Sein aus einem absoluten Sein u. s. w. ableiten will; denn letzteres ist ja erst aus jenem durch Abstraction abgeleitet. Wie wir demnach auch eine Erklärung versuchen mögen, jedesmal müssen wir Begriffe anwenden, deren Geltung erst später beginnt, und das zu erklärende voraussetzt. Ebensowenig kann sich irgend eine menschliche Seele selbst die Bewirkung der Harmonie zuschreiben. Soviel steht also fest: so lange man die Welt einschließlich der Menschen für sich betrachtet, giebt es keinen Grund jener Harmonie: sie steht als rein zufällig da.

Weiter kommen wir, wenn wir die vorliegende, sich unserm Geiste aufdrängende Thatsache nebst dem Auffallenden und Wunderbaren an ihr mit unbefangenen Blicken betrachten und zusehen, welches Bild sie darstellt. Wir werden der Harmonie inne durch das Gelingen, welches wir in der Verbindung der Sinneseindrücke oder Erscheinungen haben, und diese sind uns der Art gegeben, daß wir nur eine bestimmte Weltanschauung

daraus bilden können. Der Vorgang ist mithin dem ähnlich, wie wenn einer die Stücke zu einem bestimmten Bau fertig vorfindet, und nachdem er versucht hat sie zusammenzusetzen, erst erkennt, für welchen Bau sie bestimmt gewesen sind. Er wird bei dieser Wahrnehmung nicht daran zweifeln, daß der, von welchem das Vorgefundene herrührt, denselben Bau bereits in Gedanken gehabt hat, mit der Absicht, daß er ausgeführt werden sollte. Ebenso weist uns das Gelingen in Bildung der Weltanschauung auf einen Urheber der gegebenen Vorstellung hin, welcher die daraus gebildete Welt vorher gedacht hat, und wollte, daß sie entstehe.

Das beabsichtigte Werk bestand aber hier in einer Gedankenfolge; der Urheber ist also ein dem Menschen ähnlich denkendes, mithin persönliches Wesen, welches die Ausführung seines Werkes (fürs erste dieses einen) auf die Menschen überträgt. Sie denken mit der Zeit das, was er vorhergedacht hat, und sind insofern vorausbestimmt zu seinem Ebenbild.

Achten wir ferner auf die Art, wie die Uebertragung geschieht, so wird das Verhältniß noch deutlicher und bestimmter. Indem Gott den Menschen durch sinnliche Mittel veranlaßt, das nachzudenken, was er vorhergedacht hat, thut er dasselbe, wie wenn einer zum andern spricht; demnach ist die gegebene Vorstellung eine Sprache, in welcher Gott zu den Menschen redet. Durch sie empfängt der Mensch zuerst die Form und Richtung des Denkens, welche in Gottes Absicht liegt. So hat also die Harmonie in der gegebenen Vorstellung ihre volle Bedeutung, und diejenigen, welchen es nicht genügt, in derselben ein wunderbares Zusammentreffen anzustaunen, haben keinen Grund mehr, das Auffallende unsers Ergebnisses als Zeugniß gegen dasselbe zu gebrauchen.

Aus derselben Betrachtung ergiebt sich indes noch mehr. Wir haben weiter oben von der in der Erkenntniß der isolirten

Sinnenwelt vermißten Wahrheit gesprochen. Ist nun die Natur die Sprache Gottes, so kann man auch deren Wahrheit nur finden, wenn man auf Sinn und Zweck des Gesprochenen eingeht; und dieser ist, wie es sich in der obengenannten Thatsache schon zu erkennen giebt, eben der, daß Gott die Menschen zu sich ziehen und sich ähnlich machen will. Hierin also liegt die in der Sinnlichkeit verborgene Wahrheit: um sie zu erkennen, reicht es nicht hin die Naturgesetze zu erforschen; denn der Zweck derselben geht weit über diese Erkenntniß hinaus. So dauern auch die Offenbarungen Gottes, deren Anfang die gegebene Sinnlichkeit war, ununterbrochen fort; und nur ein williges Eingehen auf Gottes Führung kann uns im Besitz einer Wahrheit erhalten, die ewig besteht, auch wenn sie nicht erkannt wird.

Da indes noch Tausende über das Verhältniß der Vernunfterkenntniß zur Offenbarung anderer Ansicht sind, und meinen, daß die Vernunft ein Recht habe gegen die Offenbarung: so wollen wir noch ein Wort zur Erklärung dieses Vorurtheils, wie sie sich leicht aus dem Frühern ergiebt, hinzufügen. Das Vorurtheil würde nicht bestehen können, wenn wir noch ein Bewußtsein davon hätten, daß die Vernunfterkenntniß einschließlich der Vernunft selbst aus einer Offenbarung hervorgegangen ist. Statt dieses Bewußtseins hat sich aber gerade der entgegengesetzte Schein festgesetzt, als wenn die Vernunft, wie sie ist, von jeher gewesen sei, durch sich bestehe, und sich selbst genüge. Wir haben nämlich gesehen, daß die Vernunft oder das Vermögen zu erkennen mit der Erkenntniß zugleich vom kleinsten Anfang an in gleichem Schritte aufgewachsen ist, und daß die erste Erkenntniß die Gestaltung der Weltanschauung war. Gleichwie nun die Welt den Schein eines unabhängigen Bestehens dadurch erhalten hat, daß sie überall und immer den-

selben Gesetzen folgt, so mußte sich infolge ihrer engen Verknüpfung dieser Schein auch auf die Vernunft übertragen.

Doch brauchen wir diesen Ausfall auch in Bezug auf den Zweck nicht für zufällig zu nehmen. Dadurch daß die Natur constanten Gesetzen folgt, und somit die Vernunft in ihrem ungekümmerten Rechte erhalten wird, wird sie das Gebiet, auf welchem der Mensch allein herrscht, ohne zur Anerkennung einer fremden Macht, die statt seiner wirke, auf irgend eine Art gezwungen zu sein. Erst dadurch wird, was er thut, seine eigene freie That, und nur indem er frei das Werk Gottes ausführt, zeigt er sich als Gottes Ebenbild.

Das Gefühl der Alleinherrschaft wird aber zur Täuschung, sobald er in ihr selbst ihren Zweck sieht. In dieser Beschränkung genügt ihm die Vernunft, sie erscheint ihm daher als das einzige Licht des Geistes, während die Offenbarung, welche ihn auf seine höhere Bestimmung hinweist, ihm, weil er ihr nicht folgt, auch kein Licht mehr ist, vielmehr bloß als Unerkennbares dem Erkannten in gegenseitigem Widerspruche gegenübersteht. So geräth er mit der Offenbarung in Zwiespalt, von dem er sich entweder durch Abwehrung derselben als eines Hindernisses der Erkenntniß oder durch vergebliche Vermittelungsversuche frei zu machen strebt. Vergeblich muß ein solches Bestreben stets sein, solange nicht das wahre Sachverhältniß, nach welchem die Offenbarung das Licht der Vernunft ist, vorher anerkannt wird, sondern irgend ein anderes an dessen Stelle in Geltung bleibt. Mit dieser Anerkennung hingegen fällt der Streit von selbst weg: die Vernunft hat nur, soviel ihr gegeben ist, in dessen relativer Uebereinstimmung zu erkennen; die absolute Wahrheit ist in der Offenbarung.

Hiermit ist, wie ich denke, die zu Anfang gestellte Behauptung, soweit sie den Gegenstand dieses Abschnitts betrifft, gerechtfertigt, und gezeigt, daß, wenn die Philosophie mit der

geoffenbarten Religion nicht in Einklang steht, die Schuld nachweisbar in ihr selbst liegt. Den Einklang aber in allen aufgetretenen Differenzen herzustellen, halte ich nicht für nöthig, weil ich diejenigen Philosophien, in welchen dieselben zum Vorschein gekommen sind, in ihren ersten Principien nicht anerkenne. Die Empiriker sind mit der Religion nicht in Zwiespalt gerathen, und daß die Ergebnisse einer bis ins Aeußerste verfolgten Consequenz ihrer Grundsätze selbst in den Punkten, wo sie gegen gangbare Meinungen verstoßen, nur geeignet sind, ein befriedigendes Verhältniß der Philosophie zur Religion herzustellen, habe ich eben nachgewiesen.

14. Forderungen der Wissenschaft.

Da der philosophische Empirismus den bestehenden Wissenschaften gegenüber selbst als Wissenschaft auftritt, so ist in Bezug auf wissenschaftliche Forderungen die Frage eine andere, als sie es in seiner Zustammenstellung mit der Moral war: es handelt sich nicht bloß darum, ob seine Ergebnisse mit dem Bestehenden in Einklang sind, sondern auch, ob er selbst das leistet, was eine Wissenschaft, und insbesondere, was die Philosophie zu leisten hat. Hätten wir es in Bezug auf die erste Frage nur mit den empirischen Wissenschaften zu thun, so erledigte sie sich von selbst; denn da die empirische Philosophie nur prüft, was der vorgefundenen Erkenntniß zu Grunde liegt, so geräth sie mit den empirischen Wissenschaften nie in Widerspruch: die Ergebnisse derselben können dadurch nur deutlicher werden. Nun besteht aber außer jenen Wissenschaften eine Philosophie, welche sich ausdrücklich allem Empirismus entgegensetzt, und für welche demnach alles Empirische nicht philosophisch ist. Diese Philosophie, welche sich die speculative nennt, nöthigt uns also zu

untersuchen, was dem vermeintlich ausschließenden Gegensatze zu Grunde liegt.

Mag auch zu irgend welchen Zeiten die Philosophie ihre eigene Erkenntnißweise für die einzig wissenschaftliche erklärt haben, so ist doch nicht zu bestreiten, daß sie gegenwärtig auch bei voller Anerkennung der empirischen Wissenschaften den Gegensatz noch festhält. Es fragt sich demnach: Ist, wenn die empirischen Wissenschaften das leisten, was sie sollen, wenn es ihnen gelingt, ihren Stoff vollkommen unter die Herrschaft des Geistes zu bringen, eine von ihnen wesentlich verschiedene philosophische Wissenschaft nöthig, und welche Stelle kann sie dann noch einnehmen?

Jede Wissenschaft hat ihr Ziel, welches ihr gewöhnlich im Einzelnen klarer als im Ganzen bewußt ist; sie theilt sich in Folge dieses Umstandes bei ihrem weitern Fortschritt in immer mehr Zweige. Es könnte daher den Anschein haben, als sei es ein besonderes Geschäft, die Verbindung unter den Zweigen aller Wissenschaften herzustellen. Allein dieß Geschäft gehört den Wissenschaften ihrem innersten Wesen nach zu; denn sie gehen, wie im Kleinen, so im Großen, stets darauf aus das Einzelne zu einem Ganzen zu machen. Jederzeit jedoch ist das Resultat ihr Augenmerk, mag es ein formelles oder reelles sein; alle Untersuchungen hingegen, durch welche sie erst haben hindurchgehen müssen um dazu zu gelangen, können, wenn sie nicht von weiterer Anwendung sind, leicht in Vergessenheit fallen. So stellt denn die gesammte wissenschaftliche und nicht wissenschaftliche Erkenntniß an sich ein Feld für die Beobachtung dar, fähig Gegenstand einer Wissenschaft zu werden, die, auch ohne Rücksicht auf sonstige unterscheidende Eigenschaften, den übrigen so gegenübersteht, daß sie nicht mit ihnen verschmelzen kann. Ihre Aufgabe ist, die gesammte Erkenntniß in ihrer Einheit aufzufassen. Wenn wir die Idee der Philosophie auf

diese Weise bestimmen, so wird sie, wie ich glaube, mit der der speculativen soweit zusammentreffen, daß der gemeinschaftliche Name Philosophie als zulässig erscheint.

Um indes Mißdeutungen zuvorzukommen, müssen wir bemerken, daß der Sinn der Aufgabe nicht sein kann, es solle die Einheit der Erkenntniß, ihr Gemeinsames erkannt werden, ohne das, was darin begriffen, was dadurch verbunden wird; denn das hieße, ein leeres Gefäß geben, in welchem vielleicht auch Irrthum und Sinnlosigkeit, so gut wie wahre Erkenntniß Platz haben würde; sondern die Erkenntniß bleibt der Gegenstand, und sie kann nur eine Einheit bilden durch das Verhältniß, welches zwischen dem Unterschiedenen stattfindet. So lange ein charakteristischer Unterschied unberücksichtigt bleibt, wird auch ein Glied des Ganzen fehlen.

Wir lassen dahingestellt sein, ob die speculative Philosophie mit dieser nähern Bestimmung einverstanden ist; jedenfalls ist sie es nicht mit einer Folgerung, die wir daraus ziehen. Sollen nämlich alle innern Unterschiede in der Einheit zum Bewußtsein kommen, so kann letztere nur diejenige Erkenntniß in sich begreifen, welche schon vorhanden ist, die mögliche Erkenntniß hingegen außer jener nur insoweit darin keine neuen Principe zur Geltung kommen; sie wird daher, sobald man sie über die Grenzen des Bestehenden ausdehnt, gerade das Charakteristische ausschließen.

Eine solche Unterscheidung ist der speculativen Philosophie durchaus fremd; ihre Ergebnisse sollen allen Erkenntnissen Gesetz sein, mögen diese im Einzelnen schon vorliegen oder nicht; hier haben wir also einen Punkt, wo wir uns ihr entschieden entgegensetzen müssen. Indem wir ihn weiter verfolgen, ergiebt sich, daß, was die spec. Phil. aufstellt, seine Gültigkeit nicht der Zweckerfüllung verdankt, da letztere zum Theil in Erkenntnissen ruht, die noch nicht da sind. Die Gültigkeit ihrer

Sätze wird deshalb von Forderungen abhängig gemacht, welche ihre Erkenntnißweise selbst zu erfüllen hat. Der Empirismus hat nicht nöthig sich so von unten zu stützen, da er von oben einen Halt hat, nämlich in dem steten Zusammenhange mit dem, was seine Richtung bestimmt; daher haben diese Forderungen nur insofern für ihn Interesse, als er durch sie einer vorurtheilsvollen Kritik ausgesetzt ist. Nur um dieser zuvorzukommen, nicht um über die spec. Phil. zu urtheilen, wollen wir jetzt deren Forderungen prüfen, und haben daher nur nöthig diejenigen anzuführen, von denen aus wir uns eines Angriffs zu versehen haben. Die spec. Phil. verlangt 1) daß alle philosophische Erkenntniß vom Allgemeinen ausgehe; 2) daß sie sich durchgängig nach einem und demselben Principe entwickele; 3) daß ihr Anfang durch sich selbst gewiß sei; 4) daß auch alles folgende mit evidenter Nothwendigkeit aus dem Anfang hervorgehe, und dadurch einer gleichen Gewißheit theilhaft werde.

Was die erste Forderung betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß der Weg der Erkenntniß für alle Wissenschaften außer der Philosophie, sowie für das gemeine Denken, der vom Besondern zum Allgemeinen ist. Wo theilweise das Umgekehrte stattfindet, hat man nicht an einen Fortschritt zu denken, sondern dieser wird durch ein Wiederauflösen des Zusammengefaßten nur vorbereitet. Am leichtesten könnte noch das Verfahren der Mathematik dieser Wissenschaft den Anschein geben, als wenn sie vom Allgemeinen zum Besondern fortschritte. Allein ein Blick auf ihren Gang im Ganzen genügt, uns vom Gegentheil zu überzeugen; denn die neuern Resultate sind in der Regel allgemeiner als die alten, auf welche sie sich stützen. Auch sie sucht nach Umgestaltungen, welche Sache des Gelingens sind, und läßt sich daher mit vollem Rechte zu den empirischen Wissenschaften zählen.

Für die Philosophie ist es nun ihrer Bestimmung zufolge

offenbar der natürlichste Weg, wenn sie der Erkenntniß auf ihrer Spur folgt, welche überall auf dieselbe Richtung hinweist. Die spec. Phil. wählt einen andern: sie geht vom Allgemeinen aus; und welches ist dieses Allgemeine? Wäre es von den Wissenschaften erreicht worden, wäre es also ein Resultat derselben, so müßten diese bereits ihre vollkommene Einheit gefunden haben. Da dieß noch nicht der Fall ist, so sollte man vermuthen, es sei etwas über alle Empirie hinausliegendes, in welchem (nach der Ansicht der spec. Phil.) alle unsere Entdeckungen als Besonderes enthalten wären, obgleich wir noch nicht wüßten wie? Dem ist aber nicht so. Die spec. Phil. geht von Gegenständen des gemeinen Bewußtseins aus, die wir bereits als empirische Erkenntnisse des gemeinen Denkens kennen gelernt haben, und die daher den Wissenschaften nicht fremd sind. Soll man von da aus zu allen wissenschaftlichen Erkenntnissen hinabsteigen können, so ist ja der ganze mühselige Weg der Empirie vergeblich gewesen, und sie kann sich von der Philosophie alle künftigen Entdeckungen (sei es auch nur der Form nach) voraussagen lassen. Ehe man dieß jedoch glaubt, wird man Proben sehen wollen, welche die spec. Phil. zu geben weit entfernt ist.

Es ist nicht schwer zu sehen, in welcher Täuschung sich letztere hier befindet, indem sie einen andern als den empirischen Weg für möglich hält. Auf der einen Seite findet sie die in der gemeinen Weltanschauung liegenden Erkenntnisse vor, bis zur äußersten Allgemeinheit ausgedehnt, und schon ein Ganzes bildend. Sie weiß nicht, wo dieselben herkommen, und hält sie für ursprünglich. Auf der andern sieht sie die schwachen Anfänge der Empirie sich nur mit dem Einzelnen beschäftigen ohne leitende Grundsätze und öfters zufrieden mit geringen Ergebnissen. Die Vergleichung bietet ihr nur den Gegensatz des Vollkommenen und Unvollkommenen; sie glaubt, die Schuld der

Unvollkommenheit läge nur in dem Außerachtlassen jener Allgemeinheit, und es komme nur darauf an, regelrecht vom Allgemeinen zum Besondern überzugehen, um zur Erkenntniß des Einzelnen auf wissenschaftliche Weise zu gelangen. Dabei übersieht sie jedoch ganz das Fortschreiten der Empirie, welche nicht beim Einzelnen stehen bleibt, sondern stets ein neues Ganzes zu bilden strebt. Es entgeht ihr, daß selbst die mangelhafteste Empirie nicht das sucht, was schon im Allgemeinen erkannt ist, sondern jederzeit im Einzelnen darüber hinauszugehen bemüht ist. Sie faßt vielmehr nur einen aus der Mitte herausgegriffenen Standpunkt der Erkenntniß auf, in welchem sich das Alte, zur vollkommenen Einheit ausgebildete mit dem Neuen, erst schwach beginnenden berührt.

Offenbar hat das Beispiel der Mathematik mit ihrer unwiderleglichen Strenge der Beweisführung auf den gewählten Gang der Philosophie eingewirkt. Es hatte den Anschein, als ob diese Wissenschaft ihre Erfolge ihrer angenommenen Form verdankte, und so suchte denn die spec. Phil. durch Nachahmung derselben ein Gleiches zu erzielen. Allein gerade das Wesen der Mathematik hat sie dabei sehr verkannt. Die Mathematik ist nicht dadurch groß geworden, daß sie gerade diese Form gewählt hat; sondern die Form hat sich empirisch aus dem Gegenstande ergeben. Anstatt nun ebenso die entsprechende Form aus der Beobachtung *ihres* Gegenstandes zu suchen, läßt die spec. Phil. letzteren außer Acht, und nimmt die Form der Mathematik in ziemlich einseitiger Auffassung zur eignen an, in dem Vertrauen, sie werde auch für sie dieselben Wunder thun, und ihre Systeme vor jedem Irrthum bewahren.

Nun sollte man allerdings meinen, als die empirischen Wissenschaften unabhängig und unbegriffen von der Philosophie emporwuchsen, müßte diese von der Ansicht, als ob alle Erkenntnisse in einer allgemeinen enthalten wären, zurückgekommen

sein. Allein auf der einen Seite war ihr der Grund nicht klar genug, um sie von ihrem principiellen Irrthume zu überzeugen; auf der andern gab es noch zu viel Gebiete, welche noch von keiner wissenschaftlichen Empirie erforscht waren, und auf welchen sie in Ermangelung einer Widerlegung ihre Ansicht geltend machen durfte. So sucht sie denn mit den empirischen Wissenschaften in gutem Vernehmen zu bleiben, und hält ihre Autorität aufrecht, wo und so lange es geht.

Wir vermögen also in der ersten Forderung kein haltbares Element zu erkennen, und wenden uns jetzt zur zweiten, welche, so lange man die Erkenntniß nicht genetisch auffaßt, sondern nur eine Stufe ihres Entwickelungsganges betrachtet, allerdings als ganz gerechtfertigt erscheinen muß; denn alsdann ist eine Mehrheit der Principien nicht verträglich mit einer bewußten Einheit der Erkenntniß. Schon in dieser Beschränkung jedoch zeigt sich das Unzulängliche der Forderung. Soll das Princip gleich für den Anfang gültig sein, so tritt es als unbegründete Voraussetzung auf. Warum man das eine und nicht das andere Princip gewählt hat, bleibt immer eine nicht zu beantwortende Frage.

Wenn man hingegen weiß, wo die Principien herkommen, so sieht man leicht, daß die Forderung gegen die Natur der Sache gerichtet ist. Hat einmal eine Erkenntniß die gehörige Allgemeinheit erlangt, so wird sie Princip für neue. Wenn nun aus dieser abermals ein Princip hervorgegangen ist, so ist das alte nicht mehr ausreichend, das neue aber erst möglich und verständlich durch das alte, mithin überhaupt eine unbegrenzte Mehrheit der Principien unentbehrlich.

Der Empirismus setzt kein Princip an die Spitze der Untersuchung, sondern beschränkt sich, bis ein solches gerechtfertigt ist, auf bloße Beobachtung. In dem Verfahren der spec. Phil. hingegen giebt sich zu erkennen, daß sie gerade diejenigen Ele-

mente der Erkenntniß am nachlässigsten behandelt, welche sie selbst für die wichtigsten hält. Auf die Einheit des Princips wird die Einheit der Erkenntniß gebaut, und gerade das Princip läßt sie als zufällig stehen.

Die spec. Phil. fordert ferner, daß der Anfang durch sich selbst gewiß sei. Dieß unmittelbar gewisse hingegen nimmt sie, wo sie es findet, ohne darüber Vorschriften zu machen. Es widerstreitet also der Forderung nicht, wenn einer seinen Anfang anderswo nimmt als der andere; und damit die Philosophie eine Einheit bilde, wird also ohne bewußten Grund vorausgesetzt, daß die Wege einmal wieder zusammenführen werden. Wer soll nun die Einheit herstellen? Die Philosophie selbst hat keine Mittel dazu, da sie nie über ihr einmal festgestelltes Princip hinausgeht. Sie überläßt es dem Historiker, der, wenn er nicht für ein bestimmtes System eingenommen ist, die Aufgabe der genetischen Entwickelung übernehmen muß, welcher sich der Philosoph nicht hat unterziehen wollen.

Anders verfährt die emp. Phil.: sie nimmt ihren Anfang im Gegebenen, welches weder gewiß noch ungewiß, weder falsch noch wahr ist, sondern welches sich erst gestalten soll. Der anfängliche Weg der Erkenntniß ist hier ein bereits vorliegender, nämlich die Bildung der gemeinen Weltanschauung. Er muß also für alle Empiriker derselbe sein, weil die Harmonie, welche in der gegebenen Vorstellung — nicht vorausgesetzt, sondern a posteriori wahrgenommen wird, nur eine Weltanschauung möglich macht. Hier wird also mit der Möglichkeit der Erkenntniß zugleich die nothwendige Einheit der Philosophie erkannt.

Aber noch mehr: indem die spec. Phil. ihren Anfang als durch sich selbst gewiß hinstellt, um nicht von andern Wissenschaften etwas zu entlehnen, schließt sie sich nicht nur gegen diese ab, ohne gegründete Aussicht, wieder mit ihnen in Ver-

hältniß zu treten, sondern isolirt sich auch gegen das Leben, welches die der Philosophie nach dem Wortsinn eigentlich zukommende Superiorität doch nie anerkennen wird, so lange sie den Lebenszweck, welcher auch ohne sie in Erfüllung geht, unbeachtet läßt, ihm vielmehr einen unabhängig gebildeten Zweck beilegen will. Die emp. Phil. hingegen läßt ihren Anfang offen, tritt dadurch in Verhältniß zu dem Geber der Erkenntniß und des Lebens, und dadurch mittelbar zum Leben. Sie läßt nicht das Leben in der Erkenntniß aufgehen, sondern im Gegentheil letztere vom Zweck des erstern getragen sein.

Nach dieser Zusammenstellung wird es deutlich sein, daß sich die Forderung, man müsse beim Philosophiren stets von etwas unmittelbar gewissem ausgehen, keineswegs so von selbst versteht, wie es leicht den Anschein haben könnte. Auf Gewißheit ist zwar jede Erkenntniß gerichtet; aber es ist nicht nöthig, daß sie darum vom Gewissen anfange, daß also ein Glied derselben seine Gewißheit vom andern borge; vielmehr kann sie auch während und mittelst ihres Vordringens gewiß werden, wofür nicht bloß die Empirie, sondern auch gar manche speculative Versuche den Beleg geben, welche die Vorzüge dieser sich ihnen unwillkürlich aufdrängenden Methode sehr wohl empfinden, wenn sie auch die erborgte Gewißheit allein grundsätzlich anerkennen wollen.

Kommen wir endlich zur vierten Forderung, so läßt sich gegen dieselbe nichts sagen, so lange man sie nicht näher bestimmt. Soll damit bloß ausgesprochen sein, daß alles in einem Zusammenhange aufgefaßt werde, der kein willkürlich gemachter ist, so kann wohl den Empirismus am wenigsten von da aus ein Bedenken treffen. Wir haben es daher nur mit den Folgerungen zu thun, welche man aus einer einseitigen oder unklaren Auffassung der verlangten Nothwendigkeit ziehen kann. Die spec. Phil. sieht in derselben zugleich eine absolute

Gewißheit und Unwiderleglichkeit ihrer Sätze; auf eine solche macht die emp. Phil. keinen Anspruch. Erstens nämlich geht aus der Verbindung, in welcher das Abgeleitete zu seiner Quelle steht, keine Art Gewißheit hervor: die Sicherheit eines Ergebnisses ruht vielmehr in seiner Anwendbarkeit, und hängt verhältnißmäßig sehr wenig von der Art ab, wie es gewonnen worden ist. Zweitens läßt sich auch die erlangte Sicherheit nicht für absolute Gewißheit ausgeben: die Empirie begnügt sich damit, ihre Erkenntnisse durch alle ihr zu Gebote stehenden Mittel zu befestigen, und durch Anwendung zu bewähren, ohne daß sie von vorn herein verhindern könnte, daß ein vermeintlich allgemeingültiges Gesetz sich doch einmal widerlegte, und eine neue Unterscheidung oder Ergänzung nöthig machte.

Soll indes hiermit dem Empirismus das Urtheil gesprochen sein, so ist dieß nur unter einer von zwei Bedingungen möglich. Entweder muß nachgewiesen werden, daß der Philosophie die absolute Gewißheit unentbehrlich, oder daß eine solche außer dem Empirismus in irgend einer Philosophie zu finden sei. Die Philosophie kann aber erstlich Wissenschaft sein ohne dieselbe: dafür sind die empirischen Naturwissenschaften Beleg. Was ferner ihre besondere Stellung betrifft, so bedingt diese, wie bereits gezeigt, keine verschiedene Erkenntnißweise, mithin auch keine größere Gewißheit als sie aus den Wissenschaften entspringt; denn es ist weder ihre Bestimmung, noch thatsächlich ihre gegenwärtige Absicht, eine Controlle über dieselben zu üben. Ueber das gefühlte Bedürfniß einer objectiven Wahrheit, welches die absolute Gewißheit philosophischer Erkenntnisse fordern könnte, habe ich mich schon im vorigen Abschnitte ausgesprochen, und damit gezeigt, daß der Empirismus kein Skepticismus zu sein braucht, welcher das Vorhandensein einer solchen leugnet.

Es bleibt daher nur die Frage übrig, ob die spec. Phil.

eine absolute Gewißheit zu geben vermag. Hält man den Wortsinn der letztern in voller Strenge fest, so ist es leicht sich vom Gegentheil zu überzeugen. Das höchste Kriterium der speculativen Gewißheit bleibt doch immer das, daß der Gedanke des Gegentheils unmöglich ist; und zwar kann sich dasselbe ebensowohl auf die Richtigkeit einer für sich stehenden Behauptung als auf die Bündigkeit eines Schlusses beziehen. Aber selbst dieses beweist, streng genommen, gar nichts. Unser Denken haben wir von Kindheit an geübt; wenn wir daher etwas nicht denken können, so fehlt vielleicht nur die Uebung dazu. Wenn wir ohne etwas nicht denken können, so ist es vielleicht stets Mittel zum Denken gewesen, und zwar kann dieses Mittel ebensogut ein selbst gebildeter Gedanke als etwas gegebenes sein. Auf keinen Fall kann durch unser Unvermögen, uns etwas zusammenzureimen, ein Gegenstand gezwungen sein, sich unserer Vorstellungsweise anzubequemen. Mit andern Worten: der Verstand hat kein Recht das zu fordern, was ihm als fortwährende Gabe zum Bedürfniß geworden ist, noch viel weniger Macht einem solchen Rechte Geltung zu verschaffen.

Verzichtet aber die spec. Phil. auf eine Gewißheit, die über das Bedürfniß des gewohnten Denkens hinausgeht, so ist wiederum klar, daß die so beschränkte Gewißheit innerhalb der empirischen liegt. Denn indem die emp. Phil. das gemeine Denken nach seiner Quelle untersucht, gehört es recht eigentlich zu ihrem Geschäfte, alles was zum Denken nothwendig ist, was also gleiche Gewißheit mit der bestimmten Gestaltung unsers Denkens hat, zu Tage zu fördern.

Dennoch möchte man vielleicht, auch wenn man einräumt, daß alle speculativen Erkenntnißweisen ebensowohl im Besitz des Empirismus sind, der spec. Phil. ausschließlich die Fähigkeit zuschreiben, dieselben als die sichern von den unsichern auszuscheiden, und sagen: sie mache es sich zur Aufgabe, die For-

men zu untersuchen, in welchen sichere Erkenntniß vor sich gehe, und eben dieß versäume der Empirismus. Allein fragen wir, wie die spec. Phil. zu den Formen gekommen sei, so kann sie dieselben nur entweder selbst gebildet oder vorgefunden haben. Im ersten Falle hat sie keinen Grund für ihre Anwendbarkeit auf wirkliche Gegenstände, denn dazu reicht ihre Unwiderleglichkeit nicht hin: jene Formen sind alsdann ein bloßes Spielwerk für den Verstand, und ihre Unumstößlichkeit ohne Werth. Im zweiten stützt sie sich auf eine gewisse Empirie, die jedoch, weil sie nie recht zum Bewußtsein kommt, sehr mangelhaft ist, und uns auf keine Weise eine Einsicht verschafft, ob und warum jene Formen die einzigen oder wichtigsten sind. Die sorgfältige Empirie hingegen führt zu einem ganz abweichenden Resultate, nämlich daß bloße Formen der Erkenntniß ohne Achtsamkeit auf die besondere Natur dessen, was man untersucht, nicht vor Irrthum schützen; und dieß ist der Grund, warum der Empirismus wenig Werth auf dieselben legt.

Es ist demnach nicht schwer, zu dem Resultate zu kommen, daß man von einer absoluten Gewißheit der Vernunfterkenntnisse gar nicht reden darf. Die Gewißheit ist nie größer, als sie durch Erfahrung werden kann; und es ist eine leere Anmaßung, wenn sich die spec. Phil. dem Empirismus gegenüber in Bezug auf diesen Punkt einen Vorzug zuschreibt. Beide unterscheiden sich vielmehr dadurch, daß der Empirismus den Weg zum Bewußtsein bringt, wie wir zu Ueberzeugungen gelangt sind, während uns die spec. Phil. dieselben als Autorität hinhält, die Schranken und Mängel hingegen im Dunkeln läßt.

Soviel wird genügen, um den genannten Forderungen ihre rechtmäßige Geltung absprechen zu dürfen, und zu zeigen, daß die Philosophie auch ohne die unterscheidenden Eigenschaften, welche die speculative als Bedingungen aufstellt, ihrer Idee entsprechen kann. Während nämlich die nicht philosophischen

Wissenschaften in jedem ihrer Resultate eine Einheit der Erkenntniß, sei sie mehr oder minder umfassend, darstellen, bleibt für die Philosophie die genetische Aufgabe übrig, deren Lösung wir mit der Ableitung der sechs concreten Ideen begonnen haben. Um indes einigermaßen anzudeuten, in welcher nähern Beziehung dieser Anfang zum Ganzen steht, und was durch denselben bereits gewonnen ist, wollen wir zum Schluß noch die dahin gehörigen Punkte kurz anführen.

1) Ist durch die Ableitungen der Inhalt allgemeiner Ideen, die überall in Anwendung kommen, und sonst mancherlei Täuschungen veranlassen könnten, zur Klarheit gebracht. Es ist leicht vom Allgemeinen zum Besondern überzugehen, wenn man erst weiß, was in jenem enthalten ist; diese Kenntniß aber ist unentbehrlich dazu.

2) Ist dadurch die Einsicht in den Uebergang von der gemeinen Vorstellung zu den Wissenschaften vorbereitet, indem man daraus sieht, welche Erkenntnisse in ersterer liegen. Es ist bekannt, daß sich die empirischen Wissenschaften, namentlich in ihren ersten Anfängen, öfters auf das gemeine Bewußtsein berufen, bisweilen erklärterweise, viel häufiger ohne es besonders auszusprechen. Auf keinen Fall ist eine solche Berufung ein wissenschaftlicher Act, der nach festen Grundsätzen geübt würde. Hier findet also die Philosophie die Verbindung zwischen beiden nicht in wissenschaftliche Form gefaßt vor, sie muß dieselbe selbst aufsuchen, und bedarf dazu offenbar einer klaren Auffassung jener dem gemeinen Bewußtsein zu Grunde liegenden Erkenntnisse.

3) Haben sich in den Ableitungen schon bestimmte Arten der Erkenntnißacte herausgestellt. Mittelst dreier Operationen, der Verbindung, Abstraction und bildlichen Uebertragung ward die Vorstellung umgestaltet, und die neue Form war jedesmal ein Princip für neue Operationen. Obgleich nun der weitere

Fortschritt der Erkenntniß auch neuer Mittel bedarf, so werden doch die alten immer wieder in Anwendung kommen, und sogar Gesichtspunkte liefern, wonach sich auch die hinzutretenden charakterisiren und ordnen lassen. Insbesondere aber hat sich gezeigt, daß die bildliche Uebertragung, welche vielleicht noch nie ernstlich als Act der Erkenntniß betrachtet worden ist, als solcher Bedeutung hat. Ihrer Anerkennung steht allerdings ein Vorurtheil entgegen: man sagt, es sei sehr ungewiß, ob man gerade das rechte Bild trifft, und ein falsches könne der Erkenntniß sehr hinderlich sein. Allein in ähnlichem Falle befindet sich die Empirie bei ihren Anfängen stets: sie kann fürchten falsch zu verbinden. Dennoch hat sie Glück, weil ihr die Harmonie des Gegebenen gerade da am meisten zu statten kommt, wo ihre Wahl am wenigsten von festen Grundsätzen geleitet werden kann. Daß aber eine solche Harmonie auch für das Bild in der Natur vorhanden ist, läßt sich schwer verkennen: ihre Wahrnehmung spricht sich deutlich in Fabeln und Gleichnissen aus. In den Wissenschaften ist die Anwendung des Bildes überall zu finden, sogar in den abstractesten fehlt sie nicht ganz; aber ihre größte Bedeutung hat sie in der Sprache: ohne ihre Berücksichtigung würde die Begriffsbildung nur sehr mangelhaft zu verstehen sein.

4) Wird durch die Ableitungen das frühere Gebiet der Philosophie verringert und um ein Bedeutendes vereinfacht, indem die Metaphysik ganz wegfällt. Diese hatte eigentlich die Bestimmung, die Erkenntniß des Uebersinnlichen zu umfassen, mischte jedoch auch Ideen sinnlichen Ursprungs wie Zeit, Raum, Substanz u. a. durch den geheimnißvollen Schein verleitet, mit hinein; wobei noch eine eigenthümliche Täuschung im Spiele war. Da nämlich die spec. Phil. von der gemeinen Vorstellung zu Grunde liegenden Erkenntnissen nichts wußte, vielmehr die Erkenntniß erst von jener beginnen ließ, so begegnete es ihr,

daß Gegenstände, mit deren Erkenntniß das gemeine Bewußtsein fertig ist, in räthselhafter Gestalt wieder als Unerkanntes auftraten, und einer nie endenden Untersuchung unterworfen wurden. Indem diese die Form und den Titel einer Wissenschaft annahm, that sie den wissenschaftlichen Fortschritten unberechenbaren Schaden; sie häufte Schwierigkeiten anstatt sie zu lösen, verdrehte und vermengte die Begriffe, wandte die Forschung auf unnütze Dinge, brachte manche Denker zum Zweifel an der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniß, und schreckte andere durch ausgesäte Vorurtheile von der unbefangenen Beobachtung des Gegebenen ab.

Das Truggewebe der Metaphysik erscheint aber sogleich in seiner Nichtigkeit, wenn man die heterogenen Elemente, deren Vermischung ihm allein Halt verliehen haben, von einander reißt, und die Erkenntnisse der gemeinen Vorstellung aus denen der Wissenschaft ausscheidet. Was nach der metaphysischen Betrachtungsweise unzugänglich für die Erfahrung, voller Räthsel und Widersprüche schien, zeigt sich jetzt als Product der Empirie selbst, als bereits fertige und abgeschlossene Erkenntniß, welche im gemeinen Bewußtsein bereits Gestalt gewonnen hat, und der Wissenschaft höchstens das Geschäft übrig läßt, die Art ihres Entstehens nachzufinden.

Nimmt man aber der Metaphysik die sinnlichen Ideen des gemeinen Bewußtseins, so fehlt ihr jede Verbindung mit dem Uebersinnlichen. Nur weil jene Ideen selbst übersinnlich zu sein schienen, konnte sie sich überreden, daß die Vernunft auch dem letztern ihre Gesetze auflegen könne.

15. Historischer Entwickelungsgang der Philosophie vom Empirismus aus.

Obgleich wir im vorigen Abschnitte den Empirismus mit der speculativen Philosophie schon mehrfach in Verhältniß ge-

stellt, und gezeigt haben, daß er ihr gegenüber nicht einer niedern Entwickelungsstufe philosophischer Erkenntniß angehört, so würden wir doch dem Vorurtheile, welches gegen ihn besteht, zu viel Raum übrig lassen, wenn wir nicht auch die Frage erörtern wollten, wie es gekommen sei, daß man von dem einmal begonnenen empirischen Wege wieder in den speculativen eingelenkt habe. Die gewöhnliche Ansicht ist, der Empirismus sei eine Durchgangsperiode, ein nothwendiges Glied im Entwickelungsgang der Philosophie, er sei nicht unbeachtet übergangen worden und ohne Einfluß geblieben; aber man habe den Standpunkt desselben überwunden, und sei zu einer höhern Entwickelung fortgeschritten, welche seinen haltbaren Kern ohne seine Beschränktheit in sich aufgenommen habe. Soviel dazu dienen kann diese Ansicht zu berichtigen, wollen wir jetzt die spätere Philosophie in Betracht ziehen. Eine Anknüpfung an den englischen Empirismus ist wohl bei keinem so deutlich zum Vorschein gekommen als bei Kant, dessen System daher mehr als ein anderes die Erklärung der veränderten Richtung in sich trägt.

Schon Berkeley und Hume fanden im gemeinen Bewußtsein Ideen vor, deren Ableitung aus dem Gegebenen ihnen nicht gelang, nämlich die des Seins und der Nothwendigkeit. Beide blieben indes dabei, daß dieselben nicht gegeben, sondern Productionen des Geistes seien: Hume beruhigte sich dabei, daß die Idee der Nothwendigkeit nicht begründet sei, ließ jedoch dem, was darauf beruhe, seine praktische Geltung; Berkeley hingegen ließ die Idee des Seins bei Seite, und wollte wieder an das Gegebene anknüpfen. Mochten sie aber eine Auskunft treffen, welche sie wollten, so erklärten sie doch thatsächlich, daß sie eine Forderung der emp. Phil. nicht zu erfüllen vermöchten, indem sie zwei Grundideen, auf denen eine nicht zu übersehende Menge anderer beruhten, nicht genetisch ableiten

konnten. Es war natürlich, daß der letztern immer mehr zu Tage kamen: der Riß zwischen dem Gegebenen und Gedachten mußte sich bald dermaßen erweitern, daß Berkeley's Verfahren, das nicht ableitbare für Schein zu erklären, nicht mehr haltbar war, und Hume's Zweifel gerechtfertigt schien.

So gieng die Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft, welche nun Kant principiell feststellte, aus dem Empirismus selbst, wenn auch nur aus seinem zeitigen Mißlingen, hervor: sein Endergebniß war die Ueberzeugung, daß die Sinnlichkeit nicht die einzige Quelle unserer Ideen sei. Gleichwohl würde sich die Ansicht, als sei Kant selbst, indem er eine gegebene Vernunft der gegebenen Sinnlichkeit gegenüberstellte, durch jenen Mangel zu einer solchen Aushülfe getrieben worden, in keiner seiner Aeußerungen bestätigt finden; vielmehr giebt sich überall zu erkennen, daß ihm die Vernunft als ursprüngliche Quelle der Ideen von Anfang feststand, während er durch Locke darauf aufmerksam geworden sein mag, daß auch die Sinnlichkeit einen Antheil daran habe. Für ihn hatten eben darin Locke's Untersuchungen ihre größte Bedeutung, daß derselbe ein Element mit hineingezogen hatte, welches vor ihm ganz bei Seite gelassen worden war. Dagegen findet sich nirgends ein Eingehen auf Locke's und seiner Nachfolger Frage nach dem Ursprung der ersten Vernunftelemente zu dem Zwecke, deutlich zu machen, was dabei gedacht wird. So äußert sich Kant z. B. über Hume folgendermaßen: *)

„Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturkenntniß unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume nie in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft a priori gedacht werde, und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unab-

*) Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Seite 7.

hängige innere Wahrheit habe, die nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei."

In diesem Urtheile liegt die ärgste Verdrehung des Hume-schen Gedankens auf eine so unzweideutige Weise ausgesprochen, daß, wenn die Wendung nicht so völlig in die Richtung seiner Zeit paßte, es sich kaum erklären ließe, wie dieselbe nicht schon gerügt sei. Die Frage nach der Richtigkeit, Brauchbarkeit und Unentbehrlichkeit fürs erste hieng sehr wohl mit Hume's Untersuchung zusammen, und er hat sich darüber auch ausgesprochen. Daß der Begriff der Ursache von der Vernunft a priori gedacht werde, war das vorliegende Factum; was hingegen damit gedacht werde, sollte untersucht werden, und es war die Frage, ob sich in der Erfahrung etwas entsprechendes aufweisen lasse, ob also auch der Gedanke des a priori d. i. der Nothwendigkeit im Causalverhältniß, Grund und Inhalt in einer Erfahrung habe. Statt dessen setzt Kant eben das, wonach Hume fragt, nämlich, was wir beim a priori denken, als von selbst verständlich voraus; und obgleich Hume nur durch Erfahrung zu begründen sucht, legt er ihm, in directem Widerspruch mit seinen Worten, die Frage nach einer von der Erfahrung unabhängigen Gültigkeit unter *). In Hume's Untersuchung sollte es sich (wenn er auch selbst diesen Gedanken noch nicht damit verband) entscheiden, ob die spec. Phil. im Empirismus aufgehen, oder ob der Empirismus aufhören, und der spec. Phil. ein prekäres Dasein lassen müßte. Stammte das a priori selbst aus der Erfahrung, so lag auch das ganze Gebiet der Philosophie in ihren Grenzen; da dieß Hume nicht nachweisen konnte, so hatte Kant die Rechtfertigung, daß er

*) Man vergleiche Hume's Treatises. Vol. II. Sect. VII. pag. 67. „There are no ideas" etc. Auch Beneke hat die entstellte Auslegung von Hume's klaren Worten gutwillig von Kant aufgenommen.

über eine Lücke hinweggieng, um nicht ihrethalben zur Unthätigkeit verurtheilt zu sein. Nach seiner Auffassung hingegen hieng von der Begründung des Causalbegriffs das Recht der spec. Phil. ab, unabhängig von der Erfahrung Gesetze aufzustellen, also fast das Gegentheil. Kant steckt in dem vorgefaßten Gegensatze zwischen dem Empirischen und Apriorischen so fest, daß er nicht im Stande ist die Frage zu verstehen, wenn gerade dieser Gegensatz angegriffen wird, sondern nur einen Angriff auf einen von beiden Theilen darin sieht.

Dasselbe Vorurtheil, welches in der angeführten Stelle zu Tage kam, liegt indes dem ganzen Systeme Kant's zu Grunde, und bewirkt, daß dessen Inhalt sogar in Punkten, welche auf einen Ursprung in den Empirikern hindeuten, mit deren Philosophie in keinem deutlichen Verhältniß steht, weil der ohne Prüfung aufgenommene und überall hineingetragene Begriff des a priori durch kein Kriterium vor Unbestimmtheit und Schwanken im Gebrauch geschützt ist, und in der That bald den einen und andern Sinn des Nothwendigen, bald des Subjectiven, bald des Ursprünglichen annimmt. Wir haben daher das wahre Verhältniß im Ganzen vor jeder Betrachtung des Einzelnen festzustellen gesucht, und es hat sich ergeben, daß die Philosophie Locke's und seiner Nachfolger ihrem innersten Wesen nach ohne Einfluß auf Kant geblieben sind, und nur eine äußere Berührung beider darin ihren Grund hat, daß Kant, obwohl mit ganz anderer Tendenz, das Steuer gerade da in die Hand nahm, wo die Empiriker es sich nicht weiter zu führen getrauten. Daraus wird deutlich sein, sowohl daß Kant die Philosophie vom Empirismus aus nicht zu einer höhern Entwickelung gebracht haben kann, als auch wie sehr sein Auftreten in einer so kritischen Zeit für den Empirismus dazu beitragen mußte, diesen in den Hintergrund zu drängen.

Die Grundzüge von Kant's Philosophie, welche wir des

Zusammenhangs wegen nicht ganz übergehen können, sind bekanntlich folgende. Fürs erste steht ihm fest, daß es die Philosophie nur mit der Erkenntniß a priori zu thun habe, und daß eine Wissenschaft von einer solchen, rein von allem empirischen Inhalte, denkbar sei; diese wird Metaphysik genannt. Er schränkt jedoch die metaphysische Erkenntnißart noch dadurch ein, daß er analytische und synthetische Urtheile unterscheidet. Durch erstere wird die Erkenntniß nicht erweitert, daher ist metaphysische Erkenntniß jederzeit synthetisch. Daß synthetische Erkenntniß a priori möglich sei, geht aus Beispielen hervor; es fragt sich daher nur, wie sie möglich sei. Geht man von den zu erkennenden Objecten aus, so bleibt die Erkenntniß jederzeit nur empirisch; geht man aber vom erkennenden Subject aus, so erkennt der Geist nur seine eignen Gesetze, welche er den Objecten auflegt. Es ist daher überhaupt nicht möglich, die Dinge zu erkennen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Von den Erscheinungen der Dinge aber läßt sich begreifen, wie sie der Erkenntniß zugänglich sind; denn weil sie selbst im Geiste vor sich gehen, so müssen sie auch den Gesetzen des Geistes folgen. Das Verhältniß der Dinge zu ihrer Erscheinung ist das, daß die Dinge in der Seele Anschauungen hervorbringen; damit diese möglich sind, müssen Anschauungen a priori in der Seele sein, solche sind Raum und Zeit. Beide kommen also den Dingen an sich nicht zu, so wenig als irgendwelche bekannte Eigenschaften, sondern nur den Erscheinungen. Die Anschauungen werden zu Erkenntnissen erhoben, indem sie der Verstand seinen Gesetzen gemäß denkt. Auch dem Verstande, gleichwie der Sinnlichkeit liegen Formen a priori, die Kategorien, zu Grunde, nach denen sich die einzelnen Begriffe und Erkenntnisse regeln.

Es liegt außer unserm Zwecke, die Theorie in ihren Elementen zu prüfen; einige Bemerkungen jedoch sind für die Folge

wichtig. Indem Kant bemüht ist, den Inhalt des gemeinen Bewußtseins in Ordnung und Einklang mit sich selbst zu bringen, wird er zu Scheidungen veranlaßt, die ihm das nächste Bedürfniß an die Hand giebt, aus denen er jedoch unbemerkt Schlüsse zieht, ohne ihre Bedeutung und Grenzen geprüft zu haben. Am auffallendsten ist die Scheidung zwischen den Dingen an sich und ihren Erscheinungen. Die letztern sind nach ihm subjectiv, sonst würden sie nicht erkennbar sein. Was ist nun das entsprechende Objective? Die Dinge an sich, von denen wir nichts wissen, können eben darum nichts gegenständliches sein. Im gemeinen Bewußtsein beruht der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven darauf, daß wir etwas außer uns erkennen, daß etwas getrennt und doch verbunden ist. Bei Kant ist aber das Getrennte ein anderes als das Verbundene, und so kann keins von beiden einen solchen Gegensatz rechtfertigen; derselbe hat nach der Scheidung keinen Sinn mehr, und der Satz, daß Raum und Zeit subjective Formen seien, wird bedeutungslos.

Wenn ferner Kant gleich sagt, daß wir von den Dingen an sich keine Kenntniß haben, so weiß er dennoch, daß die Dinge dasind, und auf unsere Sinne wirken. Nun ist aber zugleich das Dasein eine Kategorie, eine subjective Form des Verstandes, die als solche mit dem den Dingen zugeschriebenen Dasein in gar keiner Verbindung stehen kann. So finden wir dieselbe Idee zweimal vor, in völlig getrennte Fächer gestellt, und noch dazu das einemal in ganz anderer Gemeinschaft als das anderemal.

Diese Erscheinung ist charakteristisch für den Standpunkt Kant's, und zeigt, wie fremd ihm die Genesis der Vorstellungen war, nachdem eine ganze Entwickelungsperiode sich fast ausschließlich mit ihrer Untersuchung beschäftigt hatte. Existenz und Wirkung auf die Sinne blieben an den Dingen hangen,

an denen ihre Vorstellungen zuerst entstanden waren, offenbar weil sie für Kant die dunkelsten waren, und ihm deshalb nicht in den Sinn kam, sie für subjectiv zu erklären, während andere, mehr verständliche Vorstellungen von den Dingen getrennt wurden. Aus der Idee der existirenden Dinge war später durch Abstraction der Begriff des Daseins hervorgegangen. Kant weiß aber weder von der ersten, noch von der zweiten Ableitung etwas; denn selbst das Product der letzten scheint ihm uranfänglich im Geiste zu liegen. Wie war es demnach möglich, daß er die zwischen beiden Producten bestehende Verbindung finden sollte? Allein selbst abgesehen von einer möglichen Ableitung des Existenzbegriffs, wovon die Empiriker allerdings nur ein kleines Bruchstück nebst der Anregung zur Vollendung desselben gegeben hatten, konnte Kant in dem verhältnißlosen Bestehen der existirenden Dinge neben dem Begriffe des Daseins in seiner Theorie hinreichende Weisung finden, wie wenig er berechtigt war, Ideen wie Dasein, Nothwendigkeit u. a. als ursprüngliches Besitzthum des Verstandes aufzunehmen, und den Empirikern gegenüber zu vertheidigen, ohne zu prüfen, ob sie auch in jeder Hinsicht untheilbar, unveränderlich, vollkommen verständlich und von jeder Zweideutigkeit frei wären.

Unstreitig war der obengenannte Umstand, dessen Consequenzen wir eben betrachtet haben, ein Punkt, in welchem die Versäumniß der Prüfung am deutlichsten hervortrat. Kant war durch die Beschränkung der Erkenntniß auf das Subjective einer Schwierigkeit aus dem Wege gegangen, ohne sie zu beseitigen: er hatte dadurch zugleich eine Spaltung zwischen Denken und Sein festgestellt, und bewirkte damit, daß die nächste Aufgabe für die Philosophie die Vermittelung beider werden mußte. Johann Gottlieb Fichte war es, der sich derselben unterzog. Er faßte den Widerspruch, welchen Kant unberührt gelassen hatte, auf, indem er sagte: Wenn ich das Sein denke,

so wird es subjectiv, und hört auf, wirklich zu sein; wenn ich es nicht denke, so ist es gar nichts. Es widerspricht sich also in sich selbst.

Wie viel einfacher und klarer hatte Berkeley die Frage gefaßt! Ihm verstand es sich von selbst, daß, wenn wir beim Sein nichts bestimmtes denken können, wenn also die Wirklichkeit nicht subjectiv sein kann, jedes Raisonnement über die Wirklichkeit nichtig und bedeutungslos sein muß. Durch Kant's vom Inhalt unabhängige formelle Betrachtungen des Denkens war aber nun erst ein Widerspruch herbeigezogen worden, der sich im günstigen Falle nur wieder in Berkeley's Frage auflösen konnte. Allein Fichte wußte sich gleichfalls der eingehenden Untersuchung zu entziehen: er glaubte den Widerspruch gelöst zu haben, indem er erklärte: Sein und denken ist jedes gesondert nichts, und widerspricht sich; ihr Wesen besteht in ihrer Disjunction, die ihre höhere Einheit ausmacht.

Hier sehen wir noch einmal den Dualismus schwinden, den Kant durch seine Scheidung hervorgerufen hatte, und begegnen einer Ansicht, die mit einem Ergebniß unserer Ableitungen große Aehnlichkeit hat. Die Dinge verdanken ihre Wirklichkeit ihrem Gegensatze gegen die Seele; auch das Denken ist erst möglich durch das Sein der Dinge; die Wirklichkeit ist keine doppelte mehr, denn Fichte bedarf nicht der Dinge außer ihrer Vorstellung.

Aber fragt man, worin die Aussöhnung liegt, so ist es die umfassende Ausdrucksform, welche das Reelle mit dem Gedachten zusammenbegreift. Fichte sagt: Die Gegenstände sind das Nichtich, darin allein liegt ihr Wesen. Ob jedoch dieser Gegensatz gegeben, oder ob er Production des Gedankens ist, und die Dinge dadurch Wesenheit bekommen, daß wir sie uns entgegensetzen, darüber entscheidet er nicht; und daß nur auf dieses Unentschiedenlassen die Aussöhnung des Widerspruchs

gebaut ist, sieht man leicht. Ist nämlich der Gegensatz gegeben, so fehlt alle Vermittelung. Das Ich bleibt Ich und hat mit dem Nichtich nichts gemein. Ist er eine Production des Gedankens, so war nichts gethan, ehe nicht Inhalt und Ursprung dieses Gedankens näher bestimmt ward; denn mit gleichem Rechte könnte man mit derselben Antwort den Widerspruch aus jedem unklaren Gegensatze zu heben meinen. Sollte er endlich beides zugleich sein, so mußte man eine neue Vermittelung eintreten: der Kantische Dualismus mit seinem Widerspruche war wieder da. Fichte hat sich also über den Widerspruch hinweggesetzt, und dadurch jeder eingehenden Untersuchung entzogen: er kann sich nun der Täuschung hingeben, derselbe sei gelöst, weil er ihn nicht mehr zu denken braucht.

Dieser Schritt war entscheidend für die ganze Gestaltung seiner Philosophie, welche nunmehr alles eigenmächtig aus Begriffen construirt. Da mithin von hier an jede Verbindung mit dem Empirismus fehlt, so wollen wir nur möglichst kurz das Resultat seiner Unabhängigkeitserklärung angeben, wie wir es in seiner Wissenschaftslehre auseinandergesetzt finden.

Fichte bestimmt zuerst, was Wissenschaft sei: es sei nämlich ein Uebersehen und Zusammenfassen eines Mannichfaltigen mit einem Blicke. Die Wissenschaftslehre habe es aber nicht mit dem Wissen bestimmter Gegenstände zu thun, sondern mit dem absoluten Wissen. Es komme alles darauf an, daß dieses richtig aufgefaßt werde. Es sei weder das leere, allgemeine Wissen von nichts, noch das besondere Wissen von etwas bestimmtem, sondern die innige Verschmelzung beider, das Zusammenfassen des besondern Wissens in einem Blicke.

So sehr indes Fichte auf das Mitbegreifen des Besondern in der Einheit Gewicht legt, und das Mißverständniß von sich abzuwehren sucht, als wären die Glieder seiner Disjunction gesondert zu denken, so giebt er doch selbst zu viel Veranlassung

dazu, indem er gegen das eine Glied eifert, und ein Absehen vom Besondern fordert, als daß wir es umgehen könnten, auf zwei verschiedene Deutungen Rücksicht zu nehmen. Das absolute Wissen, welches (nach dem Ausdruck an einer andern Stelle) weder etwas noch nichts wissen, sondern nur Wissen sei, soll der Centralpunkt sein, von dem aus und zu dem hin die Wissenschaftslehre mit allen Punkten verkehre. So bestimmt ist aber das Wissen nicht etwa ein Blick, eine Anschauung, eine Form, auch keine Abstraction, sondern nur ein Wort, in welchem jeder Sinn geleugnet wird. Damit es Abstraction sei, wird erfordert, daß eine Bestimmung übrig bleibt, nachdem von andern abgesehen worden ist. Diejenige Abstraction, welche für die Erkenntniß Bedeutung hat, besteht nicht in willkürlichem Weglassen der nähern Bestimmungen, sondern in dem Uebergange des Denkens von dem, was mit der Zeit bedeutungslos geworden ist, zu später erkannten, wichtigern Bestimmungen. Es ist daher schlechterdings unmöglich durch Abstraction ein absolutes Wissen zu erhalten, wie es hier gedacht werden soll.

Nun sagt Fichte zwar, in seinem Gange könne, wie es nie anders möglich sei, immer nur ein Glied vom andern Klarheit erhalten; wir könnten mithin annehmen, er schriebe jener Worterklärung an sich noch keine Bedeutung zu. Allein für's erste nennt er dieselbe ausdrücklich einen Gedanken, der dem Leser zugemuthet würde, und verlangt demnach, daß man die Einheit gesondert denken könne, was nicht nur mit obiger Erklärung, sondern auch mit der Vorauswegnahme jedes Gedankeninhalts in Widerspruch steht.

Ferner wird auch der Begriff des absoluten Wissens nicht nachträglich klarer, wenn wir nun das Ueberschauen des Besondern in einem Blicke dazu nehmen. Fichte fordert vom Leser, daß er einen solchen Blick habe oder gewinne, und muß demnach vor allen Dingen sich einen solchen zuschreiben, mit-

hin auch angeben können, welches besondere Wissen er im absoluten überschaut. Hier sagt er jedoch, das Besondere lasse sich nur wieder als Einheit von Besonderm auffassen, und zerstiebe bei der Auffassung jedesmal in seine Theile, und diese wiederum; man behielte daher nur eine Einheit, indem man sich um die Theile nicht weiter bekümmerte, das Wissen schwebe mithin zwischen der Einheit und dem Besondern. Was ist dieß aber anders, als daß man vom Inhalt abstrahirt? Ein Wissen ist also nach Fichte nur durch Abstraction möglich; und wir haben gesehen, daß ein absolutes Wissen durch Abstraction nicht möglich ist.

Wir legen wenig Werth auf diese Widerlegung, da es jedem der die Wissenschaften in ihrem wirklichen Bildungsgange betrachtet, auch ohnedieß einleuchten wird, daß die Natur des Wissens in dieser Theorie einseitig, sogar falsch aufgefaßt ist. Allerdings liegt in jeder Erkenntniß ein Zusammenfassen eines Mannichfaltigen zu einer Einheit; aber letztere ist darum nicht leerer an Bestimmungen als das Besondere, welches darin begriffen wird, so daß man im Fortschreiten nach dem Allgemeinen hin irgend einmal an einem Absoluten ankäme, welches keine Grenzbestimmungen mehr hätte. Ein Absolutes kommt in der Erkenntniß nicht vor; eine Theorie von einem solchen ist daher ein bloßes Spiel mit Worten, welche scheinbar Begriffe vertreten, und berührt die wirkliche Erkenntniß gar nicht.

Weiter brauchen wir nicht zu gehen. Das Absolute, welches Fichte irrig im Wissen zu besitzen meinte, charakterisirt auch das Hegel'sche System, und es ist überhaupt nicht abzusehen, wie ein Fortgang in dieser Richtung zu einem andern Ergebniß führen könnte. Ist es einmal Grundsatz der Philosophie geworden, den Widerspruch in der Erkenntniß nicht durch eingehende Untersuchung zu lösen, sondern dadurch fern zu halten, daß sie sich über ihn erhebt, so drängt sie sich selbst im-

mer mehr aus dem Gebiete hinaus, welches die Wissenschaften bearbeiten, und baut eine Scheidewand zwischen sich und alle wirkliche Erkenntniß, die sich nicht niederreißen läßt, ohne daß eine großartige Versäumniß ans Licht tritt.

In der neuesten Zeit hat man nun zwar angefangen, der bestehenden Wissenschaft wieder näher zu treten. Der Gedanke, die philosophische Frage im Großen und Ganzen lösen, ist ziemlich verschwunden: er beschäftigt gegenwärtig allem Anschein nach nur wenige, und bringt bloß mitunter wieder Versuche zu Tage, die sich keiner ausgedehnten Anerkennung erfreuen. Allein einer Erneuerung der Philosophie haben doch bisher noch gar manche Schwierigkeiten im Wege gestanden. Der historische Faden war abgeschnitten, sobald man über den wahren Werth jener allesversprechenden Systeme enttäuscht war. Man mußte sich wieder der Sache zuwenden, und in ihr den Anknüpfungspunkt selbst suchen. Hier jedoch zeigt sich großentheils, daß die Einsicht in die Haltlosigkeit der verworfenen Systeme nicht vermögend gewesen ist, eine entschiedene Lossagung von ihren Principien zuwege zu bringen. Die aus der Geschichte vererbten Ideen werden, als wären sie untrennbar mit allem Denken verwachsen, immer wieder ohne Prüfung aufgenommen, und die Untersuchung mit voraus hingestellten Forderungen begonnen. Die Empirie, welche ihr Recht thatsächlich mehr und mehr geltend macht, sucht man zu verleugnen, anstatt durch weitere Ausbildung die Mängel zu heben, um derentwillen man sie zur Philosophie für untauglich hält.

Auf der andern Seite verliert die Philosophie immer mehr an Reiz zur Bearbeitung, weil sie die darauf verwandte Mühe nicht zu lohnen scheint, und die Wissenschaften ihrer entbehren können. Welch ein weites Feld für praktische Anwendung sie in der Unterrichtsmethode besitzen könnte, hat sich bisher noch nicht so klar herausstellen können, als es durch die Form der

empirischen Philosophie in die Augen fällt, welche in ihren Eigenschaften wie für den pädagogischen Zweck geschaffen erscheint. Indem sie nämlich die Erkenntniß in ihrem Werden auffaßt, wird durch sie unmittelbar der jedesmalige Standpunkt des Lernenden, nebst dem nächsten Bedürfniß klar, und indem sie dieselbe zu einer Einheit zu führen strebt, bringt sie die Bedeutung des Einzelnen für die Geistesbildung im Ganzen ans Licht.

Möge die vorliegende Arbeit, welche ich hiermit beschließe, den entscheidenden Schritt herbeiführen helfen, welchen die oben angedeutete Halbheit der gegenwärtigen philosophischen Richtung fordert, und durch Bekämpfung der ihm entgegenstehenden Vorurtheile die Anerkennung des empirischen Weges als eines wissenschaftlichen angebahnt haben, der doch nun einmal, selbst als mangelhafter und unwissenschaftlicher, unentbehrlich geworden ist; damit das bereits zu lange in der Irre herumgeführte philosophische Streben bald in der Bearbeitung eines fruchtbarern Feldes die vermißte Befriedigung und neuen Lebensreiz finde.

Druck von Gebr. Unger in Berlin.

Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie.

Von

Reinhold Hoppe
Dr. phil.

Berlin 1852.

Verlag von Wilhelm Thome.